

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**Filozofická fakulta**

Historické vědy

Etnologie

Mgr. Barbora Gregorová

**RODINA A ŽENA V KYRGYZSKÉ  
SPOLEČNOSTI**

**THE FAMILY AND WOMEN IN KYRGYZ SOCIETY**

**Disertační práce**

*Vedoucí práce:* PhDr. Jan Pargač, Csc. (2008–2015); Mgr. Lenka

Jakoubková Budilová, Ph.D. (2015–2016)

**Praha 2016**

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 31. 3. 2016

Barbora Gregorová

.....

*Ráda bych poděkovala všem respondentům, kteří byli nápomocni mému výzkumu (Gazbubu a Adžar Bajabarovy, Ajčurok Abdullajeva, Nafisa Juldaševa, Fatima Ajipova, Anisa Bikbulatova, Banur Abdiževa, Činara Sujnalijeva, Rysbek Bukaradinov, Tatjana Levina a mnozí další), kteří mě inspirovali, podporovali a bez nichž by tato práce nevznikla.*

*Chci poděkovat všem, kteří mi při mých pobytech ve Střední Asii a při putování tamními stepní krajinou či horami otevírali oči a umožnili poznat krásy a rozličnosti středoasijských národů.*

*Zároveň děkuji oběma školitelům za cenné připomínky během doktorského studia a při psaní disertační práce. Děkuji Ajdarbeku Kočkunovovi a Gazbubu Babajarové za pomoc při výzkumu a pravopisných korekturách některých termínů v kyrgyzštině. Děkuji FF UK za finanční podporu terénních výzkumů.*

## ANOTACE

V této disertační práci se zaměřujeme na postavení ženy ve středoasijské společnosti (na příkladu Kyrgyzstánu) a také na fenomén kyrgyzské rodiny, která je důležitou součástí každodenního života tamních obyvatel. Po úvodním seznámení s regionem se nejprve zabýváme sociální stratifikací kyrgyzské společnosti a jednotlivými typy rodiny. V další kapitole věnované třem základním historickým obdobím se podíváme na to, jak se měnilo postavení kyrgyzské ženy ve středoasijské společnosti. První období je symbolicky datováno do roku 1917 (rok bolševického státního převratu). Do té doby žili Kyrgyzové kočovným způsobem života, členili se na kmeny, rody a velké patriarchální rodiny. Ve 20. letech 20. století začala celá Střední Asie pod vlivem sovětské nadvlády prožívat velmi bouřlivé období proměn – docházelo k industrializaci, plošné edukaci obyvatel, zlepšení lékařské péče, ale také ke znárodnění majetku, násilnému usazování obyvatel či rusifikaci. Ženám se dostala mnohá práva, tradice z patriarchálně-feudální doby však nezanikly a místní je udržovali nadále. Po rozpadu SSSR v roce 1991 se Kyrgyzové začali vracet ke svým tradicím jako k národním entitám a v tamní společnosti se otevřeně začalo hovořit o diskriminaci žen. V historické retrospektivě se taktéž podíváme na základní typy sňatků u Kyrgyzů, svatební obřad v minulosti, fenomén únosů nevěst (kyrg. *ala kačuu*) či instituci kompenzace za nevěstu (tzv. *Kalymu*). Zároveň se soustředíme na další vybrané fenomény spojené se ženami a rodinou, typické pro kyrgyzskou společnost: kult plodnosti a příbuzenskou adoptivní péči o děti (tzv. *usynovlenije*).

Ve druhé části disertační práce se zaměříme na vyhodnocení poznatků z terénního a kvantitativního (dotazníkového) výzkumu ve vybraných destinacích jižního a severního regionu země a také v hlavním městě Biškeku. Sever i Jih jsou velmi různorodé regiony, je tedy podnětné sledovat některé společenské tendence a porovnávat je.

**Klíčová slova:** *kyrgyzská rodina; tradice a svatební obřady v Kyrgyzstánu; kompenzace za nevěstu (kalym); únosy nevěst (ala kačuu); postavení ženy ve Střední Asii; kult plodnosti; příbuzenská adopce dětí v rodině.*

## ABSTRACT

This dissertation focuses on the status of women in Central Asian society, particularly in Kyrgyzstan, and the phenomena of the Kyrgyz family that is the central part of daily living of Kyrgyz people. We provide an introduction to the region, followed by an analysis of a social stratification of Kyrgyz society and a various types of families. The next chapter describes the three major historical periods and changes in women's position in the society. The first period spans up to 1917, its end marked by the Bolshevik coup. Until that time, The Kyrgyz society was nomadic, organized into tribes, clans, and large patriarchal families. The 1920's were tumultuous times for the Central Asian region, at that time newly dominated by the Soviet rule, undergoing industrialization, public education, experiencing improvements in health care, but on the other hand also confiscation, forced resettlement, and russification. New rights have been granted to women, however local patriarchal and feudal traditions persisted and continued in the local societies. After the Soviet Union collapsed in 1991, Kyrgyz people started returning to their national traditions and discrimination against women started to be openly discussed in the society. Our historical retrospective analysis explores the major types of Kyrgyz weddings, the wedding ceremony, the bride kidnapping phenomena (*ala kachuu*) and *kalym* – the bride compensation tradition. We will describe several other women's and family issues characteristic of the Kyrgyz society: child adoptive care by kin (*usynovlenye*), the fertility cult, as well.

The second part of this dissertation focuses on evaluating the results of qualitative research (questionnaires) conducted in selected regions of southern and northern Kyrgyzstan,

and in the country's capital, Bishkek. The north and south regions are very distinct and it is conducive to compare social trends in the two regions.

**Key words:** *Kyrgyz family; traditions and wedding ceremony in Kyrgyzstan; bride compensation (kalym); bride kidnapping (ala kachuu); women's status in Central Asia; fertility cult; child adoptions by kin.*

# OBSAH

POZNÁMKA K PŘEPISŮM SLOV A ORGANIZACI TEXTU .....	10
1. ÚVOD.....	12
1.1. VÝBĚR TÉMATU A CÍL PRÁCE .....	14
1.2. ÚVODNÍ CHARAKTERISTIKA KYRGYZSTÁNU .....	15
1.3. PŮVOD KYRGYZŮ A STRATIFIKACE KYRGYZSKÉ SPOLEČNOSTI.....	18
1.4. TYPY KYRGYZSKÉ RODINY .....	23
1.5. POJETÍ TRADICE V KYRGYZSTÁNU .....	26
2. REŠERŠE LITERATURY K TÉMATU RODINNÝCH OBŘADŮ A POSTAVENÍ ŽENY VE STŘEDOASIJSKÉ SPOLEČNOSTI .....	29
2.1. RUSKY PSANÁ LITERATURA.....	30
2.2. ANGLICKY PSANÁ LITERATURA .....	34
2.3. ČESKY PSANÁ LITERATURA .....	36
3. METODOLOGIE VÝZKUMU .....	40
3.1. DRUHÝ TERÉNNÍ VÝZKUM.....	42
3.2. PROBLEMATICKÉ ASPEKTY VÝZKUMU .....	46
3.3. DOTAZNÍKOVÝ VÝZKUM.....	48
3.4. ZHODNOCENÍ VÝZKUMU .....	53
4. KYRGYZSKÁ RODINA A ŽENA VE SPOLEČNOSTI V HISTORICKÉM KONTEXTU .....	55
4.1. OBDOBÍ DO ROKU 1917 – KYRGYZKA–KOČOVNICE .....	58
4.2. OBDOBÍ SOCIALISTICKÉHO KYRGYZSTÁNU – KYRGYZKA–KOLCHOZNICE .....	64
4.3. OBDOBÍ PO ROZPADU SSSR (PO ROCE 1991) .....	70
4.4. KOMPENZACE ZA NEVĚSTU – <i>KALYM</i> A VÝBAVA – <i>SEP (KIIT)</i> .....	72
4.5. TYPY SŇATKŮ MEZI KYRGYZY A EXOGAMIE .....	80
4.6. KYRGYZSKÝ SVATEBNÍ OBŘAD V MINULOSTI .....	86
4.7. OBŘADY SPOJENÉ S NAROZENÍM DÍTĚTE.....	96
5. <i>KYZ ALA KAČUU</i> : KYRGYZSKÁ TRADICE? – SOCIÁLNÍ DRAMA? – HRA NA PLÁČ? .....	104
5.1. <i>ALA KAČUU</i> V PRÁVNÍM KODEXU, JEHO PŮVOD A VÝSKYT .....	105
5.2. VÝCHOVA DÍVEK A CHLAPCŮ V KYRGYZSKÉ SPOLEČNOSTI.....	109
5.3. <i>ALA KAČUU</i> V ODLIŠNÝCH HISTORICKÝCH OBDOBÍCH A JEHO VZTAH K <i>ADATU</i> A <i>ŠARÍE</i> .....	111



5.4. STATISTIKA A VÝZKUMY MEZI UKRADENÝMI ŽENAMI A JEJICH ÚNOSCI .....	116
5.5. STRATEGIE ÚNOSCŮ, JEJICH RODIN A PRŮBĚH <i>ALA KAČUU</i> .....	119
5.6. KONKRÉTNÍ PŘÍPADY <i>ALA KAČUU</i> .....	123
5.7. ZAMYŠLENÍ NA ZÁVĚR – <i>ALA KAČUU</i> V 21. STOLETÍ .....	125
6. KULT PLODNOSTI A VÝZNAM DĚTÍ V KYRGYZSKÉ SPOLEČNOSTI .....	127
6.1. <i>USYNOVLENJE</i> A <i>UDOČERENJE</i> ; KYRGYZSKÉ DĚTSKÉ DOMOVY .....	131
7. KAŽDODENNÍ ŽIVOT A RODINNÉ OBŘADY V LEJLECKÉM OKRESE NA POČÁTKU 21. STOLETÍ .....	136
7.1. GEOGRAFICKÁ, DEMOGRAFICKÁ A POLITICKÁ CHARAKTERISTIKA JIHOZÁPADNÍHO REGIONU KYRGYZSTÁNU .....	137
7.2. RODINNÉ A SPOLEČENSKÉ VZTAHY V LEJLECKÉM OKRESE .....	142
7.3. PRŮBĚH TRADIČNÍ HOSTINY V LEJLECKÉM OKRESE .....	150
7.4. INSTITUTE <i>SVATŮ</i> , PLATBA <i>KALYMU</i> A SVATEBNÍ <i>TOJE</i> .....	154
7.5. DĚTSTVÍ A DOSPÍVÁNÍ V LEJLECKÉM OKRESE, STATUS <i>KELIN</i> V NOVÉ RODINĚ .....	164
7.6. KAŽDODENNÍ ŽIVOT V HORSKÉ VESNICI BAUL .....	173
7.7. <i>KYZ ALA KAČUU</i> – PŘEDĚLOVÉ OBDOBÍ? .....	180
8. KAŽDODENNÍ ŽIVOT A RODINNÉ OBŘADY V NARYNSKÉ OBLASTI NA POČÁTKU 21. STOLETÍ .....	183
8.1. CHARAKTERISTIKA NARYNSKÉ OBLASTI; ROZDÍLY MEZI SEVEREM A JIHEM .....	183
8.2. NÁZORY KOČKORSKÝCH A NARYNSKÝCH KYRGYZŮ NA SVATBU .....	188
8.3. POSTAVENÍ <i>KELIN</i> V RODINĚ; VĚK NEVĚSTY .....	191
8.4. SVATEBNÍ OBŘADNOST V KOČKORSKÉM OKRESE .....	193
9. RODINNÉ VZTAHY V BIŠKEKU A PŘILEHLÉM OKOLÍ NA POČÁTKU 21. STOLETÍ .....	200
9.1. RODINA A ŽENA – KVANTITATIVNÍ VÝZKUM .....	205
9.2. <i>ALA KAČUU</i> V BIŠKEKU A JEHO OKOLÍ, KYRGYZSKÉ TRADICE A HODNOTY .....	210
10. ZÁVĚR .....	217
11. RESPONDENTI .....	219
12. POUŽITÉ PRAMENY A LITERATURA .....	223
PŘÍLOHY .....	233

## POZNÁMKA K PŘEPISŮM SLOV A ORGANIZACI TEXTU

Ruské a kyrgyzské termíny, názvy obřadů apod. uvádím v přepisu do latinky podle českého úzu (např. „kijiz saldy“ a ne „kiyiz saldi“), pouze výjimečně (např. u citovaných přísloví) také v originále, tedy v azbuce; ženská příjmení v těchto jazycích nepřechyluji – z jejich tvarů lze i v originální podobě poznat, zdali jde o muže či ženu – např.: Abdullajev a Abdullajeva (namísto Abdullajevová). Z důvodu jednotného principu tedy nepřechyluji ani ženská jména dalších cizích národností, např. Handrahan (namísto Handrahanová).

Odkazy na bibliografii v textu uvádím následovně: pokud se odkaz vztahuje k většímu celku, je uveden v zázorce za interpunkčním znaménkem poslední věty (autor a rok vydání: strana), pokud se vztahuje jen k části (nejčastěji větě), je uveden ve stejné formě přímo v textu. Organizace odkazů u respondentů je identická.

Poznámkový aparát upravuji podle normy sociálně-antropologického časopisu *Lidé města* – v abecedně řazené bibliografii jsou potom uvedeny všechny údaje, a to v následujícím pořadí: příjmení, jméno (u jmen publikovaných s tzv. *otčestvem*<sup>1</sup> uvádím iniciály), rok vydání, kurzivou *název knihy*, místo vydání, nakladatelství, případně počet stran. U časopisů či jednotlivých kapitol je za plným jménem autora uveden v uvozovkách „název článku (kapitoly)“, kurzivou *název časopisu či knihy*, rok vydání, číslo a konkrétní stránky. Autory s ruským příjmením, kteří participují na anglicky psaném textu, uvádím v přepisu do latinky podle anglického úzu, tedy např.: Suinalieva, a ne Sujnalijeva.

1 Jméno po otcí. například otec se jmenuje Ivan, syn Michail, synovo jméno bude Michail Ivanovič. *Otčestva* mají i ženy, např. Nina Ivanovna.

Zdroje publikovaných textů dostupných z internetu (knihy, stati, časopisecké a novinové články) následují za autorem a názvem článku, s odkazem na datum posledního ověření webové stránky. Nepublikované či krátké internetové odkazy uvádím v poznámkovém aparátu pod čarou přímo v textu disertační práce.

Závěrečná bibliografie je rozdělena na texty psané latinkou a na rusky psané prameny literatury. Bibliografické odkazy v azbuce jsou řazeny podle pravidel ruské abecedy. Další odkazy (dokumenty, hrané filmy aj.) uvádím dohromady (latinkou i azbukou).

# 1. ÚVOD

*Rodina je jednou z nevyhnutelných podmínek štěstí.<sup>2</sup>*

„Rodina je základ státu!“ zní proslulý citát. Ve Střední Asii platí v pozměněné formě „Rodina je základ sociálního života!“ dodnes. Pro Kyrgyze je totiž rodina podstatou jejich vlastní existence. Je to něco, bez čeho si nedokáží svůj život představit a k čemu ihned směřují první otázky při náhodném setkání: Odkud jste? Jste ženatý (vdaná)? Kolik máte dětí? Jak velkou máte rodinu? Máte sourozence? Kolik máte bratrů a sester? Žijí vaši rodiče? Kolik jim je let? Co dělají?

Tyto základní konverzační údaje nejspíš zjišťují ze slušnosti k příchozímu či hostovi a jistě také trochu ze zvědavosti. Nejspíš však také proto, aby se i oni sami mohli pochlubit svým bohatstvím – krásnými dětmi, teplým domovem, stádem koní a ovcí, panenskou přírodou či vysokými horami.

Podobnou zkušenost zmiňuje taktéž Samara Osmonalijeva, autorka monografie o tradicích jihozápadních Kyrgyzů Ferganské kotliny, která píše: „Č. Č. Valichanov<sup>3</sup>, jenž popisoval život a tradice Kyrgyzů, konstatuje, že Kyrgyz: jí a pije a honosí se skotem, dobytek a ostatní zvířata jsou pro něho cennější než jeho vlastní klid. Úvodní přivítání Kyrgyzů začíná větou: Zdráv-li tvůj skot a tvá rodina?“ (Осмонова 2015: 60)

V každém koutě Kyrgyzstánu žijí tamní obyvatelé v přesvědčení, že jejich tradice jsou nejlepší, nejstarší a nejzachovalejší. Podobné smýšlení, tedy ukázat sám sebe v tom nejlepším

2 Citát Lva Nikolajeviče Tolstého.

3 Šokan Čingisovič Valichanov (1835–1865), původním jménem Muhammed Kanafija – kazašský etnograf, historik, cestovatel a zakladatel moderní kazašské historiografie a etnografie.

světle, leckdy na úkor druhých, lze vypožorovat i mezi stovkou drobných kavkazských etnik<sup>4</sup> či národů<sup>5</sup>. Vzdáleně ho připomíná i následující anekdota:

*V dobách intenzivního dobývání vesmíru, kdy Sovětský svaz každou chvíli vyslal do kosmu novou raketu, se potká Gogi s Aramem:*

*„Čím to, že vy, Arméni, máte tak dobré vztahy s Ruskem, a ještě nikdo z vás nebyl ve vesmíru?“ Utahuje si z něj: „To si neumíte sehnat kosmonauty?“*

*„Nechceme,“ odpoví mu Aram. „Letěl by tam jeden jediný Armén a všichni ostatní Arméni by zemřeli pýchou a Gruzínci závistí. Copak chceš, aby na našem Kavkaze zůstali jen Turci?“ (Górecki 2010: 366)*

S Kavkazany mají obyvatelé Střední Asie společnou nejen zkušenost s implikací sovětské politiky, mentality a kultury do silně tradiční, uzavřeného společenství, s některými tamními národy však mají společné instituce spojené s rodinou, jako např. kompenzaci za nevěstu, některé druhy sňatků a pevně stanovená pravidla pro jejich uzavírání, únosy nevěst aj.

Počet zdravých dětí, potažmo mužů u Kyrgyzů ukazuje na úspěšnost a sílu rodiny, rodu, kmene i celé společnosti (Кочкунов 2013: 79). Stejně jako například v gruzínské

4 V textu práce se objevují termíny etnikum, etnicita, etnický; v souvislosti s Kyrgyzstánem se s nimi setkáme jak v médiích, tak v odborné literatuře, především v textech psaných po roce 1991, tedy v období nového definování či „znovuobjevování“ kyrgyzské národní identity. Jsme si však vědomi, že oba termíny jsou poměrně problematické a zavádějící. Podle Copanse je etnicita odrazem určitého kulturního projektu a termín etnikum, který byl dříve ekvivalentem kmenové společnosti, je nyní používán pro malé národy či skupiny s nestabilními, pohyblivými hranicemi, potýkajícími se s etnickými konflikty, které znesnadňují přechod k modernímu národnímu státu. Copans tvrdí, že etnický názor nelze popřít, ale etnikum samo o sobě neexistuje (Copans 2001: 63–64). Giddens charakterizuje etnicitu jako kulturní zvyklosti a postoje konkrétní skupiny lidí (obyčejně se společným jazykem, dějinami či předky), kterými se odlišuje od ostatních (Giddens 2013: 582).

5 Národ chápeme jako kulturní a politické společenství, jež spojuje společný spisovný jazyk, dějiny či stát (případně autonomní status v jiné politickém celku), mnohdy náboženství a především subjektivní vědomí jedinců o příslušnosti k národu (Petrusek a kol. 1996: 668–669). Wolf člení národy na starověké (seskupení etnických skupin), přírodní (původní etnické skupiny setrvávající na kmenové struktuře) a moderní národ, který nese výše zmiňované atributy (Wolf 1984: 12).

Svanetii, kde podle počtu obranných věží vedle příbytků bylo možné odhadnout, kolik měla rodina synů (čím více synů měli, tím více věží byli schopni postavit). A tedy jak je bohatá!

## **1.1. VÝBĚR TÉMATU A CÍL PRÁCE**

Název disertační práce zní „Rodina a žena v kyrgyzské společnosti“ a výběr tématu úzce souvisí s naším dlouholetým zájmem o středoasijský region, jenž bude blíže specifikován v kapitole věnované metodologii. V ní je také dopodrobna popsán průběh kvantitativního i kvalitativního výzkumu. Cílem první části této práce je pokus utřídit dostupné prameny literatury a nahlédnout do historie spojené s postavením ženy v kyrgyzské (středoasijské) společnosti; porovnat, jak se s jednotlivými historickými obdobími její postavení měnilo; a pokusit se srozumitelně zmapovat bohatou rodinnou obřadnost. Zároveň se poměrně podrobně věnujeme fenoménu únosů nevěst, který Kyrgyzstán díky přílivu turistů (a jejich sdílením tohoto tématu v médiích, na sociálních sítích, blozích apod.) v posledních letech neblaze proslavil i ve světě. Cílem této části práce je taktéž srozumitelně přiblížit tematiku čtenáři, který nemusí být o Střední Asii příliš informován.

Ve druhé části (počínaje 7. kapitolou) si klademe za cíl popsat na základě osobní zkušenosti a terénního výzkumu vybrané oblasti Kyrgyzstánu a pokusit se vysledovat tendence k postupnému zanikání některých tradičních principů kyrgyzské společnosti (např. exogamie či výběr partnera rodiči). Na druhé straně si všímáme nárůstu či utužení tradicionalismu v některých sférách (např. přetrvávající tradice finanční kompenzace za nevěstu). Zaměřujeme se na názory místních, co pro ně znamenají tradice, co si o nich myslí,

všímáme si, jak ovlivňují jejich život. Všímáme si všudypřítomného fenoménu mentální, kulturní a náboženské odlišnosti jižního i severního regionu a také jednotlivých aspektů, které naznačují, že ani na počátku 21. století se tyto oblasti sociálně či mentálně příliš nesbližují. V této části práce se zaměřujeme na každodenní život kyrgyzských obyvatel (nehledě na věk, národnost či pohlaví), protože v něm je naše téma obsaženo nejkomplexněji.

## **1.2. ÚVODNÍ CHARAKTERISTIKA KYRGYZSTÁNU**

Kyrgyzstán je vedle Kazachstánu, Uzbekistánu, Tádžikistánu a Turkmenistánu jednou z pěti bývalých asijských sovětských republik. Tato hornatá země s rozlohou 198 500 km<sup>2</sup> leží mezi pamírským a ťan-šanským horským pásmem a kromě prvních třech jmenovaných zemí sousedí ještě s Čínou (na jihovýchodě). Od roku 1991 je parlamentní republikou s oficiálním názvem Kyrgyzská republika a po čtrnáctiletém působení Askara Akajeva na prezidentském postu, pětiletém prezidentském mandátu Kurmanbeka Bakijeva a roční prezidentské funkci Rozy Otunbajevy je jejím současným prezidentem od roku 2011 Almazbek Atambajev. V roce 2015 dosáhl počet obyvatel Kyrgyzstánu 5,8 mil. obyvatel (za poslední dekádu stoupl přibližně o jeden milion), hustota obyvatel je 27,4 obyvatel na km<sup>2</sup>. Kyrgyzstán je mnohonárodní stát – etnických skupin na území Kyrgyzstánu se pohybuje kolem osmdesáti. Nejpočetnější skupinou jsou Kyrgyzové (72 %), Uzbeki (14,4 %), Rusové<sup>6</sup> (6,6 %); kolem jednoho procenta zastoupení v zemi mají Dungani, Ujgurové či Tádžici (zastoupení Tádžiků v

6 Po rozpadu SSSR a některých společensko-politických událostech nastal v Kyrgyzstánu znatelný úbytek ruského obyvatelstva – pouze v letech 1990–2000 odjelo zpět do vlasti či do jiných světových zemí na 320 000 Rusů; další odliv ruských obyvatel proběhl taktéž v první dekádě 21. století.

jižním regionu země je díky blízkosti hranice mnohem větší); kolem půl procenta tvoří Turci, Kazaši, Tataři či Ukrajinci. Dalšími etnickými skupinami se zanedbatelným procentem, žijícími na území Kyrgyzstánu, jsou Němci či Poláci, kteří sem byli deportováni během druhé světové války; někteří Kavkazané (Čečenci, Igušové, Balkaři apod.) a také potomci Čechů a Slováků ze skupiny Interhelpo, kteří v letech 1925–32 odjeli do tehdejšího sovětského Kyrgyzstánu pomoci budovat komunismus<sup>7</sup>). (viz Tabulku č. 1 v Příloze)

*Mapa Kyrgystánu<sup>8</sup>*



7 Interhelpo bylo průmyslové dělnické družstvo esperantistů a idistů, které na sklonku 20. let 20. století odjelo ve čtyřech transportech do Kirgizské SSR (na čtyři sta pracovníků a téměř sedm set rodinných příslušníků); pomáhalo zde stavět továrny a v roce 1934 se na průmyslové výrobě země podíleli jednou pětinou. Interhelpo byl zároveň jazyk, kterým se tito lidé měli dorozumívat. Účastníkem interhelpa byl také A. Dubček se svými rodiči. V roce 1943 byla skupina zrušena a její členové perzekvováni či popraveni jako nepřátelé SSSR.

8 Dostupné z: <https://www.hrw.org/ru/report/2015/10/28/282410> [cit. 2016-03-15].



Kyrgyzská republika je rozčleněna na sedm územně-správních oblastí – Narynskou, Issyk-Kulskou, Džalalabádkou, Oškou, Čujskou, Batkenskou a Talaskou (řazeno od největší k nejmenší), které se dále člení na okresy.<sup>9</sup> Hlavním městem Kyrgyzstánu je Biškek, který v současné době čítá kolem 900 tisíc obyvatel. Dalšími městy jsou Karakol na severozápadě, Naryn uprostřed země či Talas na severovýchodě, u kazašských hranic. Poměr obyvatel rurálních a městských obyvatel je následující: přibližně 35 % obyvatelstva žije ve městech, 65 % na venkově a jedna šestina v hlavním městě Biškek a nejbližším okolí.

Značná mnohonárodní pestrost má zřejmý vliv i na náboženské vyznání, a tak se zde kromě dominujícího islámu (80 % obyvatel se hlásí k sunnitskému islámu, počet šíitů je zde zanedbatelný) setkáme i s pravoslavnými věřícími (17 %), římskokatolickou institucí a kostely, s buddhismem, s některými sektami (svědci Jehovovi, scientologové aj.) či s judaismem (synagoga se nachází v hlavním městě Biškek a od roku 2000 má i svého vlastního izraelského rabína). Přestože je Střední Asie považována za muslimskou oblast, v Kyrgyzstánu se vliv islámu projevoval především v jižních oblastech zasahujících do Ferganské kotliny<sup>10</sup>. Tamní obyvatelé sice islám přijali za své náboženství, a to již v 8. –10. století, často si ho však přizpůsobovali svým zvyklostem či životním podmínkám. V kyrgyzské kmenově-rodové společnosti, a taktéž v obřadnosti, se ještě v 19. století či na počátku 20. století daly vystopovat znatelné prvky pohanství, šamanismu, animismu či magických totemických praktik, a také křesťanství či lámaistického buddhismu (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 105). V současné době se kyrgyzští obyvatelé k sunnitskému islámu často hlásí

9 O členění na severní a jižní region hovoříme dále v textu.

10 Na konci 19. století byla Ferganská kotlina nejhustěji osídlenou oblastí Střední Asie – počet obyvatel na 1 km<sup>2</sup> byl více než 18 lidí, kdežto v průměr v Turkestánu byl 3, 8 lidí (Exnerová 2008: 25).

jako k jedné ze svých národních identit. Praktikující ortodoxní sunnity najdeme především v jižním regionu země, kde žije výrazná uzbecká a tádžická menšina, přestože v posledních několika letech lze obecnou náboženskou radikalizaci, o níž se ještě zmíníme, spatřit také v Biškeku.

Státním jazykem je kyrgyzský jazyk<sup>11</sup>, druhým, oficiálním jazykem je ruština. Oba jazyky jsou uváděny jako rovnoprávné. Z dalších nejčastěji používaných jazyků lze uvést uzbecký jazyk a na jihu země také farsí. Kyrgyzština sehrála roli především po roce 1991, tedy po více než sedmdesátileté systematické rusifikaci země, kdy se rodný jazyk stal jedním ze symbolů „národního obrození“ a leckdy se mohl stát spouštěčem protiruských nálad. Z kyrgyzštiny se stal na konci 90. let také politický nástroj – během druhého funkčního období prezidenta Akajeva byl změněn zákon o povinné zkoušce z kyrgyzského jazyka, v níž dvě třetiny kandidátů neuspěly a Akajev měl mnohem větší šanci na získání prezidentského postu (byť protiústavně) potřetí (Horák 2005: 172).

### **1.3. PŮVOD KYRGYZŮ A STRATIFIKACE KYRGYZSKÉ SPOLEČNOSTI**

Kyrgyzové byli kočovní pastevci pocházející od horního toku Jeniseje a úpatí východního pohoří Sajan (tedy přibližně území, kde se dnes nachází republika Tuva), kteří v 9. –13 století

11 Kyrgyzština je západoturkický jazyk, který je nejvíce podobný kazachštině či ujurštině. Nejprve se psala arabským písmem, v letech 1928–40 latinkou, poté (až dodnes) cyrilicí. Až na konsonanty ɵ (ö), ӱ (ü) a ң (nosové en) se od ruského pravopisu výrazně neliší. Výslovnostně se již liší více.

přesídlili do oblasti Pamíru a Ťan-Šanu. Existují důkazy, že v 6. –7. století měli značně odlišnou fyziognomii od té dnešní, mongoloidní – tehdy byli vysocí, měli rusé vlasy, ruměnce ve tvářích a modré oči<sup>12</sup> (Мокрынин – Плоских 1995: 72; Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 118).

Původ etnonyma Kyrgyz má několik variant: tou první je původ jména odvozený od výrazu *kyrk kyz* („čtyřicet dívek“), který měl být upomínkou na čtyřicet mýtických dívek ze starého karapalkackého eposu; druhou variantou je odvozenina od slůvek *kyrg* a *yz* (*yz* znamená množné číslo), tedy cosi ve smyslu „čtyřicetiny“, „národ čtyřiceti kmenů“; poslední hypotéza vztahující se k původu etnonyma Kyrgyz pochází od *kyryg yz* (plurál od slova „červený“, „rusovlasý“), tedy „národ červených, rusovlasých“ (Мокрынин – Плоских 1995: 152; Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 118).

Přibližně na konci 15. – začátkem 16. století na území někdejšího Mongolska žily mongolské a turkické (turkotatarské) kmeny, s nimiž byli Kyrgyzové příbuzní. Pod dlouhodobým vzájemným působením ekonomických, politických a kulturních faktorů se nakonec sjednotili do jednoho etnika, kterým dnes máme na mysli Kyrgyze<sup>13</sup>.

Důležitou etapou v utváření společného etnika bylo rozdělení všech kmenů<sup>14</sup> do levého a pravého křídla, což byla tradiční praktika u všech turkotatarských kočovníků, Huny nevyjímaje. K tzv. *Ong kanat* (pravému křídlu), které zaujímal severní oblasti Kyrgyzstánu, patřily např. kmeny Solto, Kytaj, Kušču, Sary-Bagyš, Mongoldor či Avat. K *Sol kanat*

12 Mokrynin a Ploskich také uvádějí, že perský historik Gardízi v 11. století zmiňuje ve svém díle legendu o tom, že právě na základě odlišné, neasiatské fyziognomie jsou předky Kyrgyzů nejspíš Slované. (Мокрынин – Плоских 1995: 150). Tato odlišná fyziognomie však již v 15. –16. století podlehl celkovému „pomongolštění“ spojením s mongolskými a turkotatarskými kmeny a v dnešní době lze zrzavého Kyrgyze potkat jen výjimečně. Мокрынин – Плоских 1995: 153).

13 Toto etnonymum původně zahrnovalo také Kazachy a jak uvidíme níže v textu této podkapitoly, jeho definice nebyla zcela zřejmá.

14 Kmeny chápeme jako původní etnické skupiny, homogenní a autonomní skupiny rodů se společným původem, sociální organizací, jazykem či kulturou, které jsou základem pro další vývoj etnika (Wolf 1984: 12).

(levému křídlu) působícímu na jižním území Kyrgyzstánu patřily kmeny Adygene, Kypčak, Karategin, Bagyš, Najman, Džoru apod. (Мокрынин – Плоских 1995: 153) Výše citovaný etnograf Valichanov uvádí ještě třetí kmenovou větev – Ičkiliki, mezi něž taktéž spadají např. Najmané či Kypčaci. (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 155).

Velikost, s níž souvisela i síla jednotlivých kmenů, se určovala především podle počtu jurt – např. kmen Adygene měl kolem 17 000 jurt, Solto kolem 10 000 jurt apod. (Кочкунов 2013: 19). Kmeny se dále dělily na rody, jejichž jména bývala spojena se jménem významného předka, jména odvozená od místa se vyskytovala mnohem méně (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 154). Velký sociologický slovník definuje rod jako základní organizační jednotku pokrevního příbuzenství, mezi níž existují genealogické vztahy. Pokud je rod usídlen podle pravidel patrilokality<sup>15</sup> či matrilokality<sup>16</sup>, představuje uzavřenou lokální jednotku, v opačném případě je prostorově rozptýlen a schází se u příležitosti rodových slavností. Minimální jednotkou rodu je skupina jednotlivců, v jejímž čele je otec. (Petrusek a kol. 1996: 940)

Kyrgyzské rody čítaly obvykle na několik set až dva tisíce jurt a v 19. století rodová příslušnost, stejně jako genealogická znalost předků, hrály v sociálním a rodinném životě Kyrgyzů, jak ještě uvidíme, podstatnou roli. V čele rodové struktury severních nezávislých kmenů stáli od počátku 19. století *manapové*, u jižních kmenů se tato funkce jmenovala *datka* (generál) – blíže se o nich zmíníme v následující kapitole.

Rody se dále dělily na *auly*<sup>17</sup>. Pod tímto termínem rozumíme příbuzenské společenství od dvou až pěti po několik desítek patriarchálních rodin, které společně kočovaly. Později se

15 Sociální norma, podle níž zůstanou novomanželé žít v rodině otce ženicha.

16 Podle matrilokality zůstávají novomanželé žít v rodině otce nevěsty.

17 Někteří etnografové přepisují jako *ajyl* či *ail*.

toto slovo vžilo jako synonymum pro vesnici a místní ho používají dodnes.<sup>18</sup> V čele *aulu* byl *aksakal*, tedy představitel příbuzensko-rodové skupiny, v našem pojetí stařešina, vážený a moudrý člověk. S tímto termínem se u Kyrgyzů žijících v rurálních oblastech taktéž dodnes setkáme.

V kyrgyzské stratifikační terminologii se setkáváme ještě s jedním termínem a tím je klan. Podle Wolfovy definice je klan homogenní a autonomní skupina rodů se společným původem, kulturou, jazykem, společenskou organizací a společným územím, která žila buď samostatně, nebo se slučovala do kmenových konfederací (Wolf 1984: 12). Podle Velkého sociologického slovníku je klan příbuzenská jednotka hlásící se krevně k témuž totemickému předku, který je doložen myticky, ne genealogicky. Jde tedy o spojení kulturní, nikoli biologické. Klany se mění na základě demografických změn, některé zanikají, jiné se dělí na další apod. (Petrusek a kol. 1996: 486) Copans klan charakterizuje jako exogamní skupinu hlásící se ke společnému předku podle unilineární filiace, jeho členové však nemusí přesně znát všechny příbuzenské relace, jako je tomu u rodu. Dále poznamenává, že přestože klany zahrnují rody, mohou existovat i klany bez nich (Copans 2001: 55).

My sami ho chápeme především jako sociálně-politický termín<sup>19</sup>, jenž se za jistých okolností může podobat kmenu i rodu a který se ve spojitosti s Kyrgyzstánem používá především při mapování politicko-společenské situace po rozpadu SSSR. Problematika je však podle našeho názoru složitější a není předmětem našeho zkoumání.

18 Pokud dnes Kyrgyzové hovoří o vesnici v dobách socialismu, mnozí použijí výraz *kolhcoz*.

19 O klanové politice a transformačních politických procesech ve Střední Asii píše např. Kathleen Collins (2006).

Vraťme se však ještě zpět do historie pro vyjasnění jednoho etnonyma, s nímž se v naší práci budeme setkávat. V roce 1710 vznikl ve Ferganské kotlině Kokandský chanát, jehož součástí se nejprve staly jižní kmeny a v první čtvrtině 19. století, na několik desítek let, také kmeny severní (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 118). Ve druhé polovině 18. století se do Střední Asie, oslabené četnými povstáními a klesajícím vlivem Kokandského chanátu, dostali Rusové a vytvořili zde Turkestánské generál-gubernátorství<sup>20</sup>. Pravděpodobně z této doby pochází termín Karakirgizové<sup>21</sup>.

Podle Grodekova se Kirgizové nazývali *kazaki*, v překladu „stepní ptáci“ či „stepní obyvatelé“, a šlo o jeden z uzbekých kmenů<sup>22</sup>, „Karakirgize“ považovali za jiný uzbeký, bratrský kmen, které Číňani a Mongolové nazývali Buruty. „Karakirgizové“, kteří byli považováni za Kirgize, je nejspíš termín, který se objevil až s příchodem Rusů do Střední Asie. Dále Grodekov pojednává o společném původu obou etnik a poznamenává, že Kirgizové zůstali žít v nížině a Karakirgizové v horách. Pravděpodobně šlo tedy o dvě příbuzná etnika, jimiž v dnešní době chápeme národ stepních Kazachů a horských Kyrgyzů. (Гродековъ 1889: 1–4) Fait taktéž rozlišuje Kyrgyzy, obyvatele stepí, a Karakirgize, obyvatele hor (Fait 1910: 68). Objasnění této terminologie je důležité, protože v četných pramenech literatury rozlišení na Kirgize a Karakirgize skutečně nalezneme, přestože mnohé prameny literatury nás utvrzují v tom, že tato dvě etnika si byla kulturně i sociálně velmi blízká.

20 Historie 20. století bude podrobněji zmíněna v následující kapitole.

21 Karakirgiz či Kirgiz se ve starších a sovětských dobových pramenech objevuje s měkkým „i“, v pozdějších literárních pramenech, především po roce 1991, se setkáme s termínem Kyrgyz, psaným s tvrdým „y“ (Horák 2005: 159), což lze považovat za jeden z prvků postsovětského národního obrození a opětovného hledání svébytné etnické identity. Například Fait však již na počátku 20. století používá ve slově Kyrgyz počeštěné „y“.

22 Grodekov se zabývá Syrdarjinskou oblastí, územím kolem povodí řeky Syrdarji (vtékající do Aralského jezera) a tedy územím dnešního Uzbekistánu.

## 1.4. TYPY KYRGYZSKÉ RODINY

V této podkapitole ve stručnosti představíme základní typy rodin, s nimiž se v historickém průřezu a také v dnešní době můžeme v kyrgyzské společnosti setkat – o jejich fungování a institucích, které s nimi souvisejí, budeme podrobněji hovořit v dalších kapitolách.

V předrevoluční době (do roku 1917) existovala v kyrgyzském společenství velká patriarchální<sup>23</sup> (příbuzenská) rodina. Počet členů mohl dosahovat několika desítek osob a byli v nich započtení rodiče, jejich nezletilé nesezdané děti, provdaní synové s manželkami, popřípadě žijící prarodiče, tedy dvě až tři generace, které žily v několika jurtách. Hlavou rodiny byl otec, jenž měl na starosti nejen veškerý majetek a hospodářství, ale také přerozděloval práci jednotlivým členům. Pro všechny byl absolutní autoritou a zároveň měl právo každého z nich potrestat. Pokud zemřel, hlavou rodiny se stal nejstarší syn, případně ten nejschopnější (Абрамзон 1990: 254).

Francouzský ekonom a jeden ze zakladatelů sociologie Frédéric Le Play během cestování mezi asijskými nomády zaznamenal, že členové takovéto rodiny nemají žádný majetek a pracují bez nároku na odměnu ve prospěch rodiny. Zároveň došel k závěru, že patriarchální rodina byla vysoce stabilní, protože podporovala i slabší členy. Což však mělo i své stinné stránky, protože těm nadaným bránila v jakémkoli individuálním rozvoji. (Možný 2002: 32) Anthony Giddens ve své esejistické knize *Unikající svět* poznamenává, že v tradiční rodině nebyly na právech kráceny pouze ženy, ale také děti, které nebyly uznávány za individuální osobnosti. Neznamenalo to, že by je rodiče nemilovali, pečovali o ně však více

23 Patriarchát v doslovném překladu znamená „vláda otce“ a jde o společnost, v níž vládne muž, patriarchální rodina je tedy ta, v níž rozhoduje muž. Sovětští etnografové vycházejí ve svých studiích z předpokladu, že patriarchátu předcházela matriarchát, tedy „vláda ženy“, kterou časově datují do období pravěku. Mezi domnělým matriarchátem a některými zvyky spojenými se svatební obřadností v patriarchální společnosti hledají různé spojitosti, viz kapitolu 4.

kvůli jejich přínosu pro společné hospodaření než pro ně samotné. (Giddens 2000: 73) Dále poznamenává, že manželství nebylo založeno na intimitě či emocionální komunikaci (Giddens 2000: 77) – u Kyrgyzů to dokonce bylo, a v některých tradičních rodinách dodnes je, projevem neúcty k rodičům.

S patriarchátem úzce souvisí pojem patrilinearity<sup>24</sup>, tedy systém příbuzenství a následnictví, jenž probíhá v otcovské linii. Patrilineární systém se projevoval nejen ve věcech dědictví, ale také při výběru partnera, např. při tzv. příbuzenských či kuzinních sňatcích, o nichž se také ještě podrobněji zmíníme.

Model velké patriarchální rodiny převládal především u nemajetných rodin a jedním z důvodů bylo také to, že otec neměl ekonomické prostředky na osamostatnění svých synů. U bohatých Kyrgyzů zůstával s rodiči pouze nejmladší syn<sup>25</sup>, který se po otcově smrti stával dědicem veškerého majetku. Jeho starší bratři dostali po svatbě své vlastní jurty, dobytek či půdu, což ve výsledku znamenalo získání otcova dědického podílu, a to ještě za jeho života. (Кушнер 1929: 68) Tento přechodný typ rodiny, typický především pro sovětskou periodu a pro současné rodiny v rurálních oblastech, nazývají etnografové nerozvětvenou rodinou (*nerozděljonaja semija*)<sup>26</sup>. Monogarova, která zkoumala typy a strukturu městských tádžických rodin, u nichž k přechodu od velké příbuzenské rodiny k jiným typům docházelo již ve druhé polovině 19. st., charakterizuje nerozvětvenou rodinu jako rodinu s 6–8 členy, tedy dva až tři manželské páry jedné či dvou generací a jejich děti. Tyto páry vedou společnou domácnost, mají společné vlastnictví, společně se stravují, ale každý může mít také svůj vlastní majetek. (Моногарова 1983: 14)

24 Opakem je matrilinearita, tedy systém, kdy jsou privilegia a následnictví děděny v mateřské linii.

25 Коңкунон тото правидло назывá minoráтем (Кочкунон 2013: 67).

26 Tato rodina odpovídá sociologickému typu složité rodiny.



Posledním typem, s nímž se setkáváme především v současnosti v industrializovaných oblastech či ve městech a který se podle mnohých etnografů vyskytoval ve středoasijské společnosti již na počátku 20. století<sup>27</sup>, je početně nejmenší model kyrgyzské rodiny, a tím je malá rodina, tedy soužití rodičů a dětí v jedné domácnosti – v pojetí západních sociologů jde o rodinu nukleární. Monogarova dělí malou rodinu na několik dalších podtypů: úplná malá rodina (rodiče s dětmi); neúplná malá rodina (jeden z rodičů a děti); manželský pár bez dětí; rozšířená malá rodina (manželé s dětmi a s jedním z rodičů, případně s dalšími příbuznými) a poslední dva typy jsou: vdova (rozvedená žena) s dětmi či vdovec (rozvedený muž) s dětmi. (Моногарова 1983: 25)

Abramzon poukazuje na to, že malá rodina existovala v kyrgyzské společnosti již na počátku 20. století. např. v Pišpeckém újezdu<sup>28</sup> byl v letech 1912–13 počet průměrné rodiny 5,57; v Namanganském 5,5 a v Andižanském 5,9. Samostatnost u těchto malých rodin, jak dále poznamenává, však byla značně relativní. (Абрамзон 1990: 269). Velikost takové rodiny do velké míry závisela na materiálním zajištění – čím bohatší rodina, tím měla méně členů.

Hlavou v posledních dvou typech rodin byl stejně jako v patriarchální rodině muž (otec, případně v neoddělených sourozeneckých rodinách bratr). Ženy bývaly hlavou rodiny pouze v případě, že naživu nezůstal jediný příbuzný, který by se byl schopen starat o hospodářství a rodinu. A jen pro zajímavost uvedme, že u středoasijských národů, Kyrgyzce nevyjímaje, se v předsovětském období stávalo jen velmi zřídka, že by rodiče žili v rodinou své dcery. Dokonce i kyrgyzské přísloví praví, že „je lepší sedět u syna na prahu než u dcery na čestném místě“. (Кочкунов 2013: 67–69)

27 Přerod od velké patriarchální rodiny k malé proběhl rychleji u usedlých a polousedlých obyvatel Střední Asie.

28 Pišpek je bývalý název pro hlavní město Biškek a Pišpecký újezd je jedním z pěti újezdů Turkestánského generál-gubernátorství (viz kapitolu věnovanou historii).

Jestliže carská vláda do života středoasijských obyvatel příliš nezasahovala, sovětský režim vyvíjel velkou aktivitu při modernizaci středoasijské rodiny. Stejně tak sověští etnografové věnovali ve svých statích a terénních výzkumech velký prostor životu v kolchozech, v nichž, jak sami tvrdí, převládal poslední nejmodernější model rodiny, tedy malé rodiny. Exnerová poznamenává, že jejich nemalým úsilím bylo ukázat na příkladu zásadních změn v rodinné typologii, že je ona modernizace úspěšná. (Exnerová 2008: 75–76) Jak však ještě uvidíme, tyto tendence řízené sovětským režimem měly v leckterých ortodoxních rodinách spíše opačné účinky.

## 1.5. POJETÍ TRADICE V KYRGYZSTÁNU

*Kyrgyzové jsou velmi pohostinný národ a i kdyby třeli bídu s nouzí, raději uspořádají nějaký toj, než aby šli třeba k doktorovi nebo dali peníze na své léčení.*<sup>29</sup> (Činara, Kyrgyzka, 51 let)

Kyrgyzský život provázely a dodnes provázejí desítky tradic, které pro většinu obyvatel byly a jsou přirozenou entitou jejich každodenního života – v tomto směru souhlasíme s názorem Giddense, který tvrdí, že tradice jsou ideou posledních dvou set let a výplodem modernity – dříve představa o tradicích neexistovala, protože byly všudypřítomné (Giddens 2000: 54–55). Autor se dále domnívá, že tradice jsou nositelkou pravdy a jsou majetkem skupin či komunit. Jednotlivci mohou tradice dodržovat, tradice však na rozdíl od zvyku není atributem individuálního chování (Giddens 2000: 57). S tímto souvisí přímá úměra mezi kyrgyzským tradicionalismem a stále poměrně velkou společenskou kontrolou jednotlivce.

<sup>29</sup> Činara, Kyrgyzka, 51 let.

Giddens dále píše, že tradice zahrnují moc, ať už jsou konstruovány záměrně či nikoli (Giddens 2000: 55). Domníváme se, že v Kyrgyzstánu jsou některé tradice skutečně nástrojem moci, projevem maskulinní síly, což způsobuje prohloubení genderové<sup>30</sup> nerovnosti. Muži dodržují tradice, které jsou pro ně samotné výhodné a pro ženy diskriminující (např. krádeže nevěst, nevěstina neposkvrněnost), s dodržováním pravidel nařízených státem však mají často problém: připoutání bezpečnostními pásy v autě je pouze komedie sehraná pro policii, nedodržením předepsané rychlosti ukazují svoji mužnost (přestože tím mohou ohrozit své okolí). Státní aparát dodnes není natolik silný, aby autoritu tradic (a s ní související „tradici“ regionální klanovosti) tam, kde je to třeba, snížil či minimalizoval.

Kyrgyzské tradice částečně vycházejí z dávných animistických či pohanských rituálů, které měly jejich aktéry uchránit od zlých sil či nepředvídatelných událostí, částečně jsou spojeny se společenskými a rodinnými obřady, jež Kyrgyzové přijímali od okolních etnik či pod vlivem některých historických událostí (např. přijetí islámu). Podle názoru respondentů dotazníkového výzkumu (Gregorová 2015) jsou tradice především znakem kyrgyzské kultury či svébytnosti a často ji přisuzují i zvykům jednotlivců, které za tradice obecně nejsou považovány (například přátelské objetí). Jako tradici místní vnímají taktéž úctu ke stáří, tedy celoplošně rozšířený vzorec predikovaného chování.

Předávání tradic z generace na generaci probíhá u Kyrgyzů ve třech základních rovinách. Tou první je sociální, veřejná rovina, tedy především *toje* (slavnostní či náboženské rituály a obřady, svátky a obyčeje). Druhou je interní, rodinná, do níž spadá především

30 Podle Velkého sociologického slovníku se termín gender používá pro „skupiny vlastností a chování formované kulturou a spojené s obrazem muže a ženy [...] a tato koncepce zdůrazňuje kategorie kontrastujících charakteristik s označením *feminní*“ a *maskulinní* (Petrušek a kol. 1996: 339). Světoví sociologové zabývající se touto tematikou (např. Oakley 2000 či Giddens 2013) používají základní označení *pohlaví* a *gender*, tedy rozlišení anatomických a fyziologických zvláštností na straně jedné a psychologické, sociální a kulturní rozdíly mezi muži a ženami na straně druhé (Giddens 2013: 554). Záleží však na řadě dalších faktorů, nakolik se tyto póly v konkrétní společnosti projevují.

výchova dětí a zaučení nevěsty (kyrgyzsky *kelin*) v nové rodině, kdy je jí předáno kompletní rodinné „know-how“, podle něž se po zbytek svého života bude řídit a které bude ona sama předávat svým dcerám (dokud se neprovdají). Třetí rovina je vymezení se vůči státnímu aparátu, okolním národům či etnickým skupinám. Sem patří například již zmiňované chybné osvojení *ala kačuu* (únosů nevěst) jako dlouhověké národní tradice, uchovávání patriarchální tradice kompenzace za nevěstu (*kalym*) nebo například fenomén tzv. „patriotů“<sup>31</sup>. Patrioti (*patrioty*) jsou etničtí Kyrgyzové, kteří žijí a pracují v Rusku a specializují se na vyhledávání dívek, jež se stýkají s muži jiné národnosti (s Uzbeky, Tádžiky apod.), dívky poté ponižují, mohou jim sebrat dokumenty, vydírat je či použít násilí. Tato extrémní forma dodržování etnické exogamie však s tradicemi nemá nic společného, nýbrž je pouhým nástrojem k vyjádření moci. I tato extrémní forma „touhy po tradici“ je však zajímavým doplňkovým, komparativním prvkem pro hlubší pochopení kyrgyzských tradic.

31 Na internetu se v poslední době objevila videa těchto mužů. Dostupné z: [cit.2016–03–21].

## 2. REŠERŠE LITERATURY K TÉMATU RODINNÝCH OBŘADŮ A POSTAVENÍ ŽENY VE STŘEDOASIJSKÉ SPOLEČNOSTI

Středoasijský prostor již po staletí osidlovaly a utvářely desítky turkických a mongolských kmenů a dodnes ho lze vnímat jako tvárný, proměnlivý útvar, v němž se mísí etnické skupiny, které spolu koexistují a navzájem se v různých aspektech ovlivňují. Některé tradice či společenské tendence mají společný základ pro vícero z nich a je zajímavé sledovat jejich historický vývoj v konkrétním prostředí, některé přísluší jedné skupině a nejsou ovlivněné místem bydliště, jiné jsou naopak determinované lokalitou a platí pro více skupin.

V této kapitole nahlédneme do přehledu dostupné literatury k tématu rodinných obřadů a postavení ženy ve středoasijské společnosti – na území všech pěti států<sup>32</sup> působili cestovatelé, dobrodruzi či etnografové, kteří oblast mapovali, nás se však týkají především odborné či cestopisné studie týkající se Kyrgyzstánu, severně sousedícího Kazachstánu (tedy původních kmenů Karakirgizů a Kirgizů) a jižně ležícího Tádžikistánu (popřípadě Uzbekistánu). V těchto třech zemích lze totiž pozorovat největší vliv na kyrgyzské zvyky a tradice – už pouze z prozaického důvodu, že s Kyrgyzstánem sousedí.

Kapitola je rozdělena do podkapitol dle původního jazyka textu, tedy na knihy, studie a články psané rusky, anglicky a česky<sup>33</sup>.

32 Pět států máme na mysli bývalé sovětské republiky, dnes Kazachstán, Kyrgyzstán, Uzbekistán, Tádžikistán a Turkmenistán. Většina etnografů zabývajících se středoasijským prostorem vyděluje od ostatních republik Kazachstán, neboť většina území současného Kazachstánu nespádala pod někdejší Turkestán, který byl synonymem pro Střední (Centrální) Asii.

33 Autorka této práce neumí kyrgyzsky, většina textů k tématu od kyrgyzských etnologů je však primárně psaná v ruštině. Již jsme zmínili, že ruština je v Kyrgyzstánu oficiálním jazykem a je rovnoprávná se státním kyrgyzským jazykem. V ruštině se vyučuje na většině kyrgyzských univerzit; texty psané v ruštině navíc mají větší šanci proniknout do mezinárodního povědomí.

## 2.1. RUSKY PSANÁ LITERATURA

Seřadíme-li ruský psanou etnografickou literaturu chronologicky, velmi důležitým pramenem, na který se odkazují všichni pozdější etnografové, je kniha G. Zagrjažského<sup>34</sup> *Юридические обычаи Киргизов. Материалы для статистики Туркестанского края* z roku 1876 a o něco pozdější studie N. I. Grodekova (1889), která vyšla v Taškentu – *Киргизы и Каракиргизы Сыр-Дарьинской области*. Autor je přesvědčen, že „je třeba prozkoumat každodenní život a zvykové právo těch cizinců žijících na kraji impéria“ (zde míněno oblastí kolem řeky Syrdarji, tedy území dnešního Uzbekistánu), a v několika kapitolách se postupně věnuje základním společenským a právním vymezením každodenního života Kirgizů a Karakirgizů – často na konkrétních případech z jednotlivých oblastí. Dalším textem datovaným do roku 1904, z něhož v práci čerpáme, je Malyševův článek *Положение киргизской женщины по обычному семейному праву у Кыргызовъ (по адату)*.

Do následující generace, působící na území Kyrgyzstánu, která také inspirovala generaci dalších etnografů, patří několikastránkový, leč informativně velmi přínosný text N. P. Dyrenkovy (1927) *Брак, термины родства и психические запреты у Киргизов*, v němž autorka dopodrobna zkoumá rodinnou terminologii Kyrgyzů, popisuje jednotlivá omezení či zákazy spojené s příchodem *kelin* do nové rodiny a zabývá se základními druhy sňatků u Kyrgyzů. V polovině dvacátých let 20. století provedl terénní výzkum v oblastech Ťan-Šanu a Ferganské kotliny F. A. Fielstrup (2002). Jeho kniha *Из обрядовой жизни Киргизов начала XX века* je souborem stručných zápisků z jednotlivých cyklů rodinného obřadového života, písní, pořekadel, her a dalších činností rozličných kyrgyzských rodů, v nichž lze nalézt řadu

34 Autory přepisujeme do latinky, názvy textů nikoli.

doplňujících informací poukazujících na odlišnosti té které lokality. Úplný či systematický výklad tradic autor neposkytuje, jeho odborně zpracovaná kniha je však nepostradatelným doplňkem pro komplexní studium problematiky.

Dalším výrazným autorem této generace je cestovatel a etnograf P. I. Kušner (1929), který mapoval každodenní život mezi Kyrgyzy v horských oblastech.

Většinu sovětských etnografů, kteří svou prací a výzkumem „propadli“ středoasijskému prostoru, spojuje jedno významné periodikum – *Советская Этнография* (*Sovětská etnografie*). Vycházela již ve třicátých letech 20. století, v periodicitě šest čísel za rok. Po roce 1991, kdy zanikla, na ni navázalo *Этнографическое Обозрение* (*Etnografický přehled*). Nebylo ročníku, ba velmi často ani čísla, aby se v něm neobjevil článek z jedné z pěti středoasijských zemí. Pravidelně do ní přispívali S. M. Abramzon (1954; 1974; 1976; 1978), který publikoval stati týkající se přechodu od kočovného způsobu života k usedlému, a terénní výzkumy především z každodenního života v kyrgyzských kolchozech; Ch. Argynbajev (1978) studující kazašské svatební obřady; G. P. Vasiljeva (1975) zabývající se revolučními změnami v postavení žen v dobách socialismu; nejznámější etnograf zkoumající svatební obřady u Tádžiků N. A. Kisljakov (1967); L. F. Monogarova (1983), která se v jedné ze studií věnované současné tádžické rodině zaměřila na terénní výzkum ve městech Ura-Tjubě Isfaře; a další.

Problematikou *kalymu* se ve své vědecké činnosti zabývali také S. Abašin (2003), který srovnává jeho funkci s muslimským *mahrem*; svěží, několik let starý pohled přináší Ž. Č. Tegizbekova (2011), která navíc porovnává instituci *kalymu* u Kyrgyzů a Abcházců. Ve sborníku G. P. Sneseva (1978) *Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана* vyšlo několik zajímavých statí, z nich jmenujme alespoň text N. P. Lobačevy

(1976) věnovaný složitému institutu svatební obřadnosti ve Střední Asii a Kazachstánu. *Семейный быт народов СССР* pod odpovědnou redakcí etnografky T. A. Ždanko (1990) je pětisetstránková kniha věnovaná tendencím v rodinném životě ve všech bývalých republikách SSSR, rozdělených do tří vývojových oblastí (Pobaltí, Bělorusko a Ukrajina, kavkazské republiky a Střední Asie), zahrnující také některé národnosti žijící v SSSR (Burjaté, Baškirové, Tataři apod.). Statě jsou doplněny komparativními demografickými údaji (např. věk vstupu do manželství, počet dětí aj.).

V šedesátých letech 20. století se objevila kniha A. Džumagulova (1960) *Семья и брак у Киргизов Чуйской долины*. Tehdy poměrně podrobná studie zaměřená na rodinný život severních Kyrgyzů se zaměřuje především na změny, které přinesla sovětská nadvláda. Vycházely také texty dalších autorek týkající se nerovnoprávného postavení žen, například kniha Ž. S. Tatybekovy (1963) *Раскрепощение женщины-киргизки Великой Октябрьской социалистической революцией, 1917–1936 гг.*

Tradice „ženského“ psaní o ženách a „ženských tématech“ přetrvala i do počátku 21. století. V lehce popularizačním a ideologickém tónu vyšla v roce 2006 monografie K. A. Bekturganovy *Роль и место женщины в истории Кыргызстана (XIX – начало XXI века)*, která velmi přehledně mapuje tři základní období v kyrgyzských dějinách posledních dvou století – do revoluce 1917, období sovětského Kyrgyzstánu a období po rozpadu SSSR v roce 1991. Bekturganova (2003) také vydala několikadílňnou sérii knih s názvem *Дочери земли Кыргызской*, v níž nalezneme medailonky velkých žen v historii dějin této země, mj. například text o emancipované ženě, nadané vůdčími schopnostmi, jménem Kurmandžan Datka, jejíž portrét dnes zdobí bankovku padesáti somů.



Stejně jako již zmiňovaný Kisljakov zasvětil svou celoživotní vědeckou práci Tádžikistánu, Abramzon (1990) ji posvětil Kyrgyzům. Téměř pětisetstránková kniha *Киргизы в их этногенетических и историко-культурных связях с народами сопредельных стран* byla ještě donedávna nejrozsáhlejší studií na téma Kyrgyzů, jejich historie, života, kultury a obřadnosti.

V roce 2013 vyšla zcela nová komplexní publikace, oproštěná od sovětské ideologie, věnovaná tradicím a sociokulturním aspektům – kniha kyrgyzského etnologa Ajdarbeka Kočkunova *Этнические традиции кыргызского народа (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса)*. Ve velice podrobném a přehledném popisu jednotlivých tradic spjatých s rodinným životem a svatebním obřadem v minulosti, národními kostýmy, jurtami či s dlouholetou tradicí kyrgyzského pohostinství vychází autor z dostupných knižních pramenů a také z Rukopisného fondu Národního centra „Manasovědního“<sup>35</sup> a umělecké kultury Státní akademie věd KR. Kniha Kočkunova je zatím nepřehlednější, moderně zpracovanou publikací, která na tuto tematiku doposud vyšla. Ve stejném roce vyšla kniha A. B. Kalyše (2013) *Семья и брак в современном Казахстане*, která je věnována kazašské rodině, jejím typům, motivaci vstupu do manželství, věku novomanželů či národnostně smíšeným sňatkům.

Do generace současných publicisticky činných etnologů patří taktéž Anisa Bikbulatova (2005) – etnoložka zabývající se nejen problematikou Tatary, ale i vesnickými kyrgyzskými ženami. Její publikace *Кыргызская сельская женщина* přináší komplexní přehled aktuálních terénních výzkumů žen žijících na vesnici. K našemu tématu se velmi úzce vztahuje monografie Samary Osmonovy (2015) *Традиционные свадебные обряды Кыргызов юго-*

35 Манасоведение – výzkumný obor zabývající se a naukou o národním eposu Manas.

*запада Ферганской долины (конец XIX – начало XX вв.).* Autorka se v ní totiž zabývá oblastí, v níž proběhl jeden z našich terénních výzkumů. Tato původně disertační práce je zaměřena především na přelom 19. –20. století, pro hlubší pochopení tematiky je však nepostradatelným zdrojem a lze v ní dohledat lokální odlišnosti, které jiná literatura k tématu rodinné obřadnosti nenabízí.

Období po roce 1991 je spjato s řadou studií věnovaných nerovnému postavení žen v této nové době po rozpadu SSSR. Poprvé se v rusky psané odborné literatuře věnované Kyrgyzstánu setkáváme s pojmem gender. Lze dohledat řadu kyrgyzských i mezinárodních sborníků, v nichž byly publikovány texty kyrgyzských autorek<sup>36</sup>. Za všechny jmenujme právničku Altynaj Chamzajevu (2007) či aktivistku a profesorku americké univerzity AUCA v Biškeku Gulnaru Ibrajevu (2006). Za zmínku stojí také publikace nadace Diamond, která v první dekádě 21. století vydávala jak popularizační, tak i odborné texty s ženskou tematikou – za zmínku stojí například dvojjazyčná, rusky a kyrgyzsky psaná publikace pod redakcí Lejly Sydykovy a kolektivu (2001) *Права женщин в Кыргызстане. Мусульманские традиции, исламские ценности, современное право и гендерная политика.*

## **2.2. ANGLICKY PSANÁ LITERATURA**

K tematice rodinných obřadů a postavení ženy v kyrgyzské společnosti existuje řada kvalitních, ruskojazyčných studií, v této práci tedy primárně čerpáme z nich. Anglicky psané literatury k tématu Střední Asie však také existuje dostatečné množství. Jde o publikace

36 Autory těchto statí jsou výhradně ženy.

týkající se především nomádství, historie, náboženství či politologie těchto zemí. O rýsování hranic nových sovětských středoasijských republik ve dvacátých letech 20. století, jejichž problematika byla velmi zapletená, protože nešlo pouze o zájem sovětského státního aparátu, ale také etnografů vyslaných na daná místa, anebo místních elit, pojednává v článku *Mission impossible: the politico-geographical engineering of Soviet Central Asia's republican boundaries* Amanda Farrant (2006).

Z anglicky psané literatury vycházíme především v kapitole věnované sociálnímu fenoménu *ala kačuu*, tedy únosům nevěst. Této problematice se již desítku let systematicky věnuje americký profesor a sociolog Russell Kleinbach (1999) a za jeho prací stojí řada výstupů v podobě terénních výzkumů, osvětových a vzdělávacích akcí v jednotlivých kyrgyzských vesnicích a spolupráce s místními aktivistkami či ženskými organizacemi. Tematikou *ala kačuu* se zabývá taktéž Lori Handradan (2004), která však při svém terénním výzkumu zpovídala především muže; únosy nevěst v Kazachstánu mapuje americká antropoložka Cynthia Werner (2009). Zajímají se o ně taktéž mnozí dokumentaristé, např. Petr Lom (2006) ve svém téměř hodinovém dokumentu *Bride Kidnapping in Kyrgyzstan*.

Genderovou problematiku v kyrgyzské společnosti po rozpadu SSSR a vzniku samostatné Kyrgyzské republiky tematicky sledují a mapují roční bulletiny či výroční zprávy nevládní organizace Human Rights Watch – první je věnovaný únosům nevěst (2006), druhý, zcela čerstvý, rodinnému násilí (2015). Společensko-politickým přeměnám po rozpadu SSSR a fenoménu klanovosti se věnuje Kathleen Collins (2006).

Některé anglickojazyčné texty týkající se současné ženské problematiky vznikly jako studentské práce či odborné stati profesorů na univerzitní půdě AUCA<sup>37</sup> (Například politicky

37 American University of Central Asia, americká univerzita v Biškeku.

laděná ročníková práce studentky sociologie Akmaral Arzybajevy (*The Groups of Protest Women in Kyrgyzstan* (2012), zaměřená mj. na fenomén *OBONu*<sup>38</sup> – Speciálních ženských jednotek či komand starších žen, které se, často podplacené, účastní politických mítinků a zneužívají svého společensky poměrně vysokého statusu pro dosažení konkrétních politických cílů.

Z antropologicky zaměřené, anglicky psané literatury čerpáme především z textů věnovaných příbuzenství, kompenzaci za nevěstu či adopci dětí mezi irskými Kelty. O kompenzaci za nevěstu u afrických Ašantů se zmiňují Radcliffe-Brown a Ford (1950), únosech nevěst v Indonésii a kompenzaci za nevěstu píše R. H. Barnes (1999), o osvojení dětí v Irsku, které se v mnohém podobá kyrgyzské adopci, se zmiňuje Patrick C. Power (1997).

## 2.3. ČESKY PSANÁ LITERATURA

Světově proslulým „propagátorem“ středoevropského prostoru v beletrii je Čingiz Ajtmatov. O jeho teskných románech ze středoasijských stepí na hodinách literatury nejspíš slyšela většina středoškoláků a mnohé tituly si díky barvitým překladům do češtiny mohli se zatajeným dechem přečíst: „Horký dusný vzduch spaloval vyschlé rty. Vyprahlá popraskaná země, kterou za celý den slunce rozžhavilo doběla, jako by nyní vychládala a pokrývala se špinavou šedí. V kalně šedém vzdušném oparu kolébavě zapadalo beztvaré slunce. Nad zataženým obzorem se kupily oranžové bouřkové mraky. Vítr útočil v prudkých nárazech,

38 *OBON* znamená *Otrjady bab osobogo naznačenija*, tedy „Speciální babské/ženské zásahové jednotky“; zkratka *OBON* nese taktéž konotaci s *OMONem*, tedy speciálními zásahovými jednotkami ruských milicí.

usadil se v bílé pěně na koňských hubách, odhodil hřívý a uháněl dál, aby na kopcích roztančil metlice pelyňku.“ (Ajtmatov 1987: 61)

Podobně exotickou, z dnešního pohledu již trochu úsměvnou atmosféru líčili na počátku 20. století čeští cestovatelé a etnografové, z nichž je třeba zmínit alespoň dvě osobnosti – tou první je Jaroslav Vlach (1901; 1927), který vydal nejen útlou knížečku *Národové asijské*, ale také obsáhlou publikaci *Žena ve zvycích a mravech národů*, která má být celosvětovým průřezem postavení ženy v několika desítkách kultur. Druhým „etnopiscem“ byl Emanuel Fait (1910), který na začátku 20. století vydal knihu *Středoasijské národové, zvláště na území ruském*.

V současné generaci českých etnologů se středoasijské kultuře a tradicím ve své publikační činnosti věnují Jan Pargač (především oblast Kazachstánu a Tádžikistánu) a Petr Kokaisl. Kokaisl (2003; 2006; 2007) povětšinou spolupracuje ještě s dalšími etnology či autorským kolektivem, s nimiž velmi systematicky postupně postihují a mapují všech pět středoasijských zemí – zatím vyšly monografie týkající se Kyrgyzstánu a Kazachstánu, Tádžikistánu a Turkmenistánu. Dvě Kokaislovy knihy jsou věnované manželské instituci u kavkazských a středoasijských národů. Tématu Střední Asie, spíše z historického a geopolitického hlediska, se dlouhodobě věnuje také vědecký pracovník FSV UK v Praze Slavomír Horák (2005). Zajímavým doplňkem ke studiu muslimského obyvatelstva Střední Asie je kniha Věry Exnerové (2008) *Islám ve Střední Asii za carské a sovětské vlády*, která se soustředí na národy žijící ve Ferganské kotlině, tedy především Uzbeky.

Při podrobnější rešerši internetových zdrojů lze nalézt poměrně velký počet česky psaných článků či textů týkajících se Kyrgyzstánu i dalších středoasijských republik, každodenního života spojeného s rodinou či transformace tamní společnosti ve třech

základních obdobích – do socialistické revoluce v roce 1917, v období Sovětského svazu a po rozpadu SSSR v roce 1991. Například v časopise *Kulturní studia* byly publikovány texty Kateřiny Kohoutové a Ivany Nádvorníkové (2014) – *Různé pohledy na každodennost: příklad na Kyrgyzstánu* či text Idy Pětioké (2013) *Postsocialistická transformace Uzbekistánu a její vliv na postavení žen v rámci rodiny*.

V časopise *Paideia*, který vydává PedF UK, byl v roce 2008 publikován článek Markéty Dvořákové *Rodina v islámské tradici*, vycházející především ze studie vybraných súr koránu a zabývající se strukturou manželství či postavením ženy v islámské kultuře obecně, tedy ne na příkladu konkrétní islámské země. Přestože kočovné kmeny Kirgizů a Karakirgizů byly muslimským právem *šaría* ovlivněny mnohem méně než další středoasijské etnické skupiny žijící usedlým způsobem života, některá pravidla patriarchální společnosti, která Dvořáková popisuje, jsou velmi obdobná.

Tématem postavení ženy v kyrgyzské společnosti a únosy nevěst se ve své bakalářské práci nazvané *Role a postavení kyrgyzských žen v rámci tradic a jejich proměny v době socialismu a postsocialistické transformaci* poměrně komplexně zabývá někdejší studentka katedry Sociální antropologie na Pardubické univerzitě Veronika Machálková (2006). O oblasti Turkmenistánu, v práci nazvané *Turkmenské svatební rituály v procesu transformace (na příkladu regionu Nochur)* psala o rok později studentka téže fakulty Aneta Hoduláková (2007). Obě dvě studentky absolvovaly terénní výzkumy v konkrétních oblastech a danou problematikou se tou dobou již zabývaly dlouhodoběji – byly taktéž členkami autorského kolektivu, který se podílel na vzniku knihy výše zmiňované knihy Petra Kokaisla a Jana Pargače *Kyrgyzstán a Kazachstán. Pástevecká společnost v proměnách času*.

Na internetovém serveru, na němž jsou archivovány bakalářské a magisterské práce, lze na téma Střední Asie najít desítky prací. Jde však především o politicky či ekonomicky zaměřené texty. Pojmy jako tribalismus či klanovost ve Střední Asii se zabývá diplomová práce studentky politologie Barbory Winterové (2012) *Vliv tribalismu na vnitropolitickou situaci Kyrgyzstánu*, která čerpá z teorií a prací Lori Handrahan, Ernesta Gellnera, Johna Andersona, D. F. Eickelmana, Kathleen Collins aj.

Je tedy zřejmé, že v posledních několika letech je o region Střední Asie mezi přispěvateli odborných časopisů a studenty humanitně zaměřených vysokoškolských oborů v České republice poměrně zájem. Tím spíše o Kyrgyzstán, který je z daných zemí, díky zrušení vízové povinnosti a levným letenkám do Biškeku, v těchto pěti zemí zřejmě nejprístupnější.

Podstatnou publikací, která se věnuje příbuzenským systémům, instituci manželství či tématu tradic, a z níž v naší práci čerpáme, je kniha Jaroslava Skupníka (2010) *Antropologie příbuzenství*. Tato čtyřsetstránková kniha přináší velmi podrobný a komplexní vhled do problematiky druhů příbuzenských vztahů či manželství, tedy tematiky, které se věnujeme především v kapitole věnované historii. Další základní literaturou týkající se příbuzenských vztahů, z níž zároveň čerpáme informace pro vymezení termínů, jakými jsou tradice, rituály, etnikum apod., jsou *Základy antropologie a etnologie* Jeana Copanse (2001), *Úvod do kulturní a sociální antropologie* amerického antropologa Roberta F. Murphyho (2001) či *Unikající svět* sociologa Anthonyho Giddense (2000). Srozumitelné shrnutí sociologických a antropologických teorií k tématu rodiny lze nalézt v knize Iva Možného (2002) *Sociologie rodiny*. Během psaní této práce jsme taktéž využili slovníkové příručky – např. *Velký sociologický slovník* kolektivu autorů (1996) či *Abecedu národů* Josefa Wolfa (1984).

### 3. METODOLOGIE VÝZKUMU

Kyrgyzstán jsem poprvé navštívila<sup>39</sup> a zároveň blíže poznala v letech 2005–2006 při studijně-pracovním pobytu v Biškeku a již tehdy mě kromě nádherné přírody zaujalo uspořádání tamní společnosti, instituce rodiny a odlišná role ženy ve městě i na venkově. V zemi jsem strávila několik měsíců a o rok později jsem se do ní vrátila ještě na jeden semestr, v němž jsem měla příležitost jednou týdně učit volitelný předmět na fakultě Sociologie a filosofie na БГУ<sup>40</sup>. Náplní semináře bylo zmapování kultury a literatury ve střední Evropě, hodiny se studenty probíhaly především komparativně, formou dialogů, a týkaly se také zvyků spojených s rodinou, svatebními obřady či s postavením ženy ve Střední Asii, v kontrastu k Západu.

Výzkum týkající se této disertační práce probíhal v letech 2011 a 2015, tedy již během doktorského studia. V té době už jsem měla definovanou problematiku a několik okruhů konkrétních témat. Oba výzkumy byly individuální – absolvovala jsem je sama, už pouze proto, aby výzkum co nejpřirozeněji zapadal do každodenního života domorodých obyvatel. Byla jsem přesvědčena, že k „turistce“, kterou zajímají lokální tradice, budou místní bezprostřednější a otevřenější, než kdyby se mnou jeli další lidé (například tlumočník atd.). Pokud však přesto v některých, především rurálních oblastech jihozápadního regionu země jazyková bariéra nastala, již na místě jsem oslovila někoho z místních s dobrou znalostí ruštiny, kteří mi z kyrgyzského jazyka, z něhož rozumím

39 Vzhledem k osobnímu charakteru obou terénních výzkumů je tato kapitola psána v ich-formě.

40 Бишкекский Гуманитарный Университет — Biškecká humanitní univerzita.



pouhých několik slov či základních frází, vše potřebné přeložili. V ostatních oblastech jsem se byla schopna dorozumět rusky, popřípadě anglicky.<sup>41</sup>

Měsíční pobyt v severním regionu země v červnu 2011 jsem věnovala především sběru bibliografických pramenů v tamních knihovnách<sup>42</sup> a také výzkumu týkajícímu se problematiky *ala kačuu*, tedy únosů nevěst, o kterých bude pojednávat jedna z následujících kapitol. Přínosným pro mě bylo osobní setkání s americkým antropologem a sociologem Russellem Kleinbachem, který se touto problematikou systematicky zabývá již více než patnáct let a který v té době pro místní obyvatele připravoval jeden z dalších osvětových programů či workshopů. V Biškeku jsem se setkala s některými genderovými aktivistkami, například s Altynaj Chamzajevou, pracovnící nadace Diamond (v současné době právničkou místní pobočky Gazpromu), právničkou Činarou Sujnalijevou či etnoložkou Anisou Bikbulatovou, které mě svým pohledem inspirovaly při definici dalších okruhů týkajících se rodiny a postavení ženy v kyrgyzské, především moderní společnosti. Díky nim jsem také získala větší náhled na současný modernizovaný život ve městech v rozporu s tradičním životem na venkově, a na některé dlouholeté tradice, které místní dodnes dodržují.

V Karakolu jsem navštívila právničku a aktivistku Banur Abdijevu – v té době organizovala pietní a zároveň protestní akci nazvanou *Věsna bez nich (Jaro bez nich)*, jež byla upomínkou na dvě dívky, které po násilném únosu do domu „budoucího ženicha“ spáchaly sebevraždu<sup>43</sup>.

41 Většina lidí v jižních rurálních oblastech země rusky rozumí, některým však už dělá problém rusky hovořit – jde o jazyk, který přijímají především pasivně (např. v televizi), ale aktivně ho nepoužívají (nepotřebují ho k životu).

42 Bibliografické prameny jsem v dubnu 2011 zároveň monitorovala a sbírala také v moskevských knihovnách (například v Historické či Leninově knihovně) a průběžně též v Klementinu; některé texty jsou dostupné na internetu.

43 Viz kapitolu věnovanou *ala kačuu*.

Po příjezdu do České republiky jsem tedy měla kompletně zpracovanou problematiku únosů nevěst a také přesněji profilovanou představu o dalším výzkumu, který jsem se rozhodla realizovat na podzim – v době četných svateb a obřadů s ní spojených.

### 3.1. DRUHÝ TERÉNNÍ VÝZKUM

V říjnu–listopadu 2015 jsem v Kyrgyzstánu absolvovala<sup>44</sup> střednědobý kvalitativní výzkum – dva týdny jsem strávila v nejzápadnější části Batkenské oblasti, v Lejleckém okrese<sup>45</sup> (ve městě Isfana a vesničkách Kok Taš a Baul); týden v Narynské oblasti, v městečku Kočkor, a zbytek pobytu připadl na hlavní město Biškeek (s výjezdem do nedaleké vesnice Ismajl). Tyto tři destinace jsem si zvolila zcela záměrně – reprezentativním vzorkem na Jihu měla být oblast téměř neovlivněna turismem či dalšími „rušivými“ vlivy a, nakolik to situace umožní, co nejvíce kyrgyzská – nejzazší kout Kyrgyzstánu olemovaný hranicí s Tádžikistánem se tedy zdál jako ideální volba. A přestože v této oblasti žije poměrně velké zastoupení tádžické a uzbecké menšiny, vesnička Baul, kam jsem se krátce po příjezdu dostala, je čistě kyrgyzská.

V severní oblasti jsem zprvu váhala mezi výzkumem v Talaské a Narynské oblasti – nakonec zvítězila lepší dostupnost, předchozí letmá znalost druhé oblasti a také fakt, že Talaská oblast je známá poměrně velkým vlivem kazašských tradic. Naopak okolí Narynu je považováno za oblast s nejvyšším procentuálním zastoupením Kyrgyzů v celém severním regionu země. Odjela jsem tedy do několikatisícového Kočkoru, který je v létě oblíbeným cílem turistů, s představou terénního výzkumu v nějaké menší vesničce poblíž, stejně jako v Lejleckém okrese. Brzy jsem však dostatečný počet relevantních respondentů

<sup>44</sup> Vzhledem k osobnímu charakteru obou terénních výzkumů je tato kapitola psána v ich-formě.

<sup>45</sup> Лейлекский Район (*Lejlekskij rajon, Leilek District*) překládám jako Lejlecký okres. Vycházím z obdobného členění jako v ČR.

potkala v přímo v Kočkoru. Obyvatelé městečka si oddechli od hlavního turistického náporu v letních měsících, byli sdílní a měli více času na povídání.

Druhý terénní výzkum proběhl komparativně zcela cíleně – jižní a severní oblast země jsou natolik odlišné, že informace získané z jednoho regionu by bez informací z druhého regionu nebyly kompletní. Výběr konkrétní jižní i severní destinace byl ovlivněn dostupnými kontakty – pokaždé jsem se vydala na místo ne zcela neznámé, ale na doporučení přátel či známých. Samotná žena cestující po Kyrgyzstánu totiž nemusí být vždy vnímána pouze pozitivně – leckteří muži v ní vidí snadno dostupnou kořist, která doma zanechala svého muže či přítele, a přijela se tedy bavit, ba dokonce z důvodu sexuální turistiky. Avšak žena, která je v nějaké rodině hostem (kyrg. *konok*), tím spíše ze zahraničí, je v absolutní péči a pod maximální ochranou hostitelů a jejich příbuzných.

Být hostem mělo ještě jednu velkou výhodu – primárně jsem nebyla považována za cizí element (např. novináře), který přijel danou rodinu zpovídat a zkoumat. Výzkum probíhal formou polostrukturovaných a neformálních rozhovorů, které, podle mého mínění, plynuly zcela přirozeně a nestrojeně, a také formou zúčastněného a nezúčastněného pozorování. V praxi to znamenalo, že jsem si na konkrétním místě výzkumu velmi rychle utvořila síť kontaktů, z nichž už jsem potom vybírala a volila dále. Ve všech destinacích jsem narazila na poměrně zajímavé, emancipované ženy, vymykající se stereotypní představě o ženě žijící v Kyrgyzstánu – na mnohé z nich jsem dostala doporučení od svých přátel či jejich známých, pohybujících se v podobně liberálně smýšlející vrstvě obyvatel.

Výběr dotazovaných byl částečně náhodný, částečně řízený, někdy proběhl jeden rozhovor, v mnohých případech jsem se s respondenty setkala několikrát, nebo, jak již bylo zmíněno, jsem u nich bydlela a vídala je každý den. Samotnými tématy jsem se nechala vést – pokud daný respondent nebyl ochoten o určitých věcech mluvit, nenutila jsem ho a

soustředila jsem se na témata, která byla důležitá pro něho samého a o nichž uměl vyprávět. Leckdy mi dotazovaný, doporučený někým druhým, nesdělil tolik informací jako například kolemjdoucí, s nímž jsem se náhodně dala do řeči.

Výzkum v Lejleckém okrese, v němž jsem strávila dva týdny, zúčastnila se několika svatebních obřadů v Isfaně a dvou vesnicích a pozorovala život místních, považuji za hlavní, proto je také nejrozsáhleji vypracovaný. Výzkum v Kočkoru a Biškeku je již doplňující, pro utvoření komplexnějšího pohledu na každodenní rodinný život na Jihu, z čehož také vyplývá, že rozsah či náplň jednotlivých kapitol není srovnatelný co do rozsahu jednotlivých témat či hloubky analýzy – kapitoly věnované severním oblastem země jsou kratší a některé aspekty v nich nejsou popsány dopodrobna či jsou zcela vynechány; v jižním regionu respondenti více hovořili o samotném svatebním obřadu, v severním spíše o *tojích*, které úřední svatbě předcházejí. Je v nich však popsáno vše, co se mi podařilo během výzkumu zjistit a co mi přišlo podstatné zaznamenat.

Cílem celého výzkumu bylo zaměřit se především na změny na počátku 21. století, s nimiž se místní setkávají. Pokusit se zjistit, nakolik jsou tradice spojené s rodinnými obřady v té které oblasti ovlivněné minulostí, sousedními národnostmi, modernizací, islamizací či rusifikací. Jak probíhá svatební obřad a obřady spojené s narozením a výchovou dítěte? Jaké tradice či obřady se uchovaly dodnes? Jakých si lidé váží, jaké by neporušili a jaké jsou již naopak téměř mrtvé? Nakolik jsou jednotlivé oblasti odlišné a co mají společného? Jak se žije ženám na méně prosperujícím Jihu ovlivněném ortodoxním náboženstvím a na industrializovaném, liberálnějším Severu? Kde se dochovaly ryzejší rodinné vztahy? Kde jsou ženy svobodnější a z našeho pohledu šťastnější? Co pro ženy znamená neplodnost a absence dětí? Jak se ony samy vnímají? Jaké genderové a sociální stereotypy převládají v kyrgyzské společnosti dodnes a jaké už jsou přežitkem? Jsou ženy diskriminované a myslí si to o sobě ony samy?

V obou regionech mě zajímalo postavení *kelin* (nevěsty) v nové rodině, role tchyně a její vztah k nové člence rodiny. A také obecně vztah vlastní rodiny k dceři, který je dodnes v mnoha oblastech problematický. K náboženskému aspektu jsem samozřejmě přihlížela po celou dobu výzkumu, rozhovory se striktně věřícími či s *mully* jsem však nerealizovala. V Biškeku mě především zajímalo, do jaké míry ovlivňuje život ve městě moderní pohled na život jako takový, na tradice, na vztahy mezi mužem a ženou, vztahy v rodině či na patrilokalitu a patrilinearitu, které jsou dodnes dodržovány v rurálních oblastech. Nakolik jsou velké rozdíly mezi tradičně vychovanými obyvateli města a Kyrgyzy (případně migranty za prací) z venkova. Zajímala mě témata jako neplodnost, adopce dětí, problematika předsvatební neposkvrněnosti dívky apod.

Okrajově jsem se s respondenty bavila o *ala kačuu*, tedy únosech nevěst, přestože jsem tuto tematiku již měla tou dobou zpracovanou a příliš jsem do ní nechtěla zabíhat. Toto téma se však, ať už bezprostředně nebo zprostředkovaně, týkalo valné většiny dotazovaných a vlastně bylo zajímavé pozorovat, jak se k němu staví po nedávném zpřísnění zákonů (viz kapitolu věnovanou *ala kačuu*). Velmi okrajově jsem se s některými respondenty (převážně přáteli) dostala k otázce antikoncepce, k lesbické či homosexuální problematice, kterou i liberálně smýšlející občané Kyrgyzstánu spíše neakceptují, či k intimním tématům týkajícím se soužití dvou lidí. Byly to však především útržkovité přátelské rozhovory, z nichž se příliš nedají vyvozovat obecné závěry.

Ve svém výzkumu jsem se také nesoustředila na obřady a rituály spojené s pohřbem zemřelého – sesbírané materiály by jistě daly na samostatnou práci a tato tematika není začleněna do mé disertace.

## 3.2. PROBLEMATICKÉ ASPEKTY VÝZKUMU

Před započítím výzkumu jsem již samozřejmě měla široké povědomí o Kyrgyzstánu a na spoustu témat jsem měla utvořený osobní názor, výzkum tedy probíhal částečně subjektivně, přesto jsem se respondenty snažila nijak neovlivňovat a nevnučovat jim svůj názor a pohled.

Mým prvotním cílem, stanoveným ještě před odjezdem z České republiky, bylo udělat kvalitativní celostní průzkum vesničky čítající deset patnáct rodin. Nejmenší kyrgyzské *auly* však v současné době mívají kolem 500–1000 obyvatel (tedy kolem 100–150 rodin). Což by předpokládalo dlouhodobý, několikaměsíční pobyt, který jsem z pracovních a dalších důvodů nemohla realizovat. Navíc jsem byla, jak již bylo zmíněno, do velké míry vázána osobními kontakty a přijít do zcela neznámého prostředí mi nepřišlo jako nejlepší volba.

Dalším, již zmiňovaným svízelem byla občasná jazyková bariéra (především v rurálních oblastech Lejleckého okresu) a také samotný průběh vyprávění. Mnozí místní neumějí o obřadech chronologicky, ani systematicky vyprávět, což může být způsobeno tím, že jsou pro ně obřady natolik samozřejmé a viděli je již tolikrát, že některé věci nepovažují za podstatné. Anebo ve školách nejsou vedeni k samostatné prezentaci a mohou mít problém samostatně hovořit na vybrané téma. Dalším destabilizačním prvkem vyprávění může být i to, že každý klade důraz na něco jiného a celkový obraz, pro člověka nepohybujícího se denně v daném prostředí, může být značně chaotický či rozostřený. Výpovědi mých respondentů si často protiřečily, což je nejspíš dáno mírou akceptace konkrétních zvyků v jednotlivých rodinách či ortodoxností a konzervativností konkrétní osoby. Proto také v kapitolách věnovaných výzkumu leckdy uvádím vedle sebe citace respondentů s odlišným názorem. Některé informace jsem získala až ex-post (například od

ženy ze Severu, jejíž manžel je z Jihu, ale oba žijí v jejím rodném městečku). Problematickým se mnohdy jevil i písemný zápis názvů obřadů<sup>46</sup> – někteří respondenti ho vzhledem k fonetickým odlišnostem jednotlivých oblastí neuměli správně zapsat, bylo tedy nutné některé názvy zpětně ověřovat, popřípadě opravovat.

Je důležité si uvědomit, že každá oblast, ba dokonce *aul* či rodina mohou dodržovat a provozovat jiné obřady. Tradice, které se předávají z generace na generaci, jsou navíc ovlivněné větší či menší mírou modernizace, vlivem jiných národností či dalšími vlivy. Utvořit komplexní ucelený přehled dochovaných tradic a etnografických paradigmat v Kyrgyzstánu je tedy nemožné.

Vzhledem k neznalosti kyrgyzštiny mi přišlo zbytečné zabývat se složitou terminologií jednotlivých členů rodiny<sup>47</sup>, snažila jsem se však postihnout základní rozdíly mezi Severem a Jihem (tykání-vykání manželovi a jeho rodině) či zajímavosti pro nás, Evropany (například to, že nevěsta v nové rodině nesmí za žádných okolností vyslovit jméno své tchyně ani nikoho z jejích dalších členů).

Sdílné ve vyprávění byly především ženy – což je nejspíš podvědomě způsobeno rozdělením společenských rolí mužů i žen a jejich statusem. (Týká se to opět především Jihu – v rodinách, kde jsem byla hostem, se mnou muži pár vět prohodili, ale náhodní kolemjdoucí se především zajímali, odkud jsem a ve vesnickém prostředí se dokonce tvářili podezřívavě.) Přestože byly ženy mnohem více zaneprázdněné než muži, kteří okem nezávislého pozorovatele neměli nic zvláštního na práci, byly ochotné mluvit, na rozdíl od mužů, kteří měli na starost „své záležitosti“.

Až na výjimku jedné respondentky, mladé bezdětné Kyrgyzky (s „tatarskou krví“ po babičce), která se šest let snaží otěhotnět, se mi nepodařilo mluvit se ženou, která

46 Kyrgyzština má, stejně jako mnohé jiné jazyky, dialektické odlišnosti, a proto i výslovnost se v jednotlivých oblastech může lišit.

47 Pro skutečně dobrou orientaci v rodinné terminologii je snazší znát kyrgyzský jazyk a je dobré mít mnoholetou praxi.

nemůže mít děti, přestože by nebyl problém se s několika sejít. Zprostředkovaně však rozhovor se mnou odmítly. Pro Kyrgyzky je to stále sociální stigma opředené spoustou pověr a zároveň velká tragédie. A přestože už neplodná žena může využít pokroků medicíny, jakými je například umělé oplodnění, stále je společností odsuzována, deklasována a z tradiční komunity dokonce může být vyhnána. Proto o své bolesti často nedokáže mluvit, případně se stydí nebo se bojí, že by mohla být někým slovně napadena či ponížena.

### 3.3. DOTAZNÍKOVÝ VÝZKUM

Kvantitativní výzkum ve formě dotazníku probíhal během prosince roku 2015, tedy po příjezdu z terénního výzkumu, a k výše popsanému terénnímu výzkumu má vztah spíše doplňující – již předem bylo zřejmé, že oslovit velký počet respondentů pohybující se ve stovkách či tisících, bude spíše nereálné, přestože byl dotazník zveřejněn elektronicky<sup>48</sup> a cílem bylo oslovit co nejširší okruh respondentů s přístupem k internetu. I přes využití možností moderních technologií, jakými je email, Facebook (na němž jsem oslovila nejen přátele, ale i jednotlivé homogenní skupiny vztahující se především ke konkrétním destinacím, městům či institucím) či jeho ruská napodobenina *одноклассники*<sup>49</sup> („odnoklassniki“ – spolužáci), na něj odpovědělo 132 respondentů. Byli to především studenti kyrgyzských středních či vysokých škol a obyvatelé měst, v nichž je internetové připojení ve škole, v práci či domácnosti již samozřejmostí. Respondenty mého dotazníku

48 Jeho tištěná verze by umožnila systematičtější přehled i mezi obyvateli Kyrgyzstánu ze širších sociálních vrstev (bez přístupu k internetu), vzhledem k tomu, že však proběhl poměrně důkladný terénní výzkum, od této poměrně složitě realizovatelné ideje jsem nakonec upustila.

49 Dostupné z: [cit. 2016–01–26].



byli do velké míry lidé, které jsem poznala osobně, anebo lidé, kteří k mým přátelům a známým měli nějakou rodinnou, pracovní aj. vazbu.<sup>50</sup>

Stejně jako u výzkumu kvalitativního byly respondenty tohoto dotazníku především ženy – tvořily 80,7 % dotázaných, tedy více než tři čtvrtiny. Na výzkum odpověděli především aktivní uživatelé internetu v produktivním věku, tedy respondenti mezi 20–30 lety (dvě třetiny dotázaných); 17 % ve věku 31–40 let a 8,1 % mezi 16–20 lety, pouze jeden dotázaný byl mladší 15 let a deseti bylo čtyřicet let a více. Převládaly odpovědi od občanů kyrgyzské (74,1 %) a ruské (17,8 %) národnosti<sup>51</sup>, deset respondentů byli Kazaši, Uzbeki a Tataři. 62,2 % dotazovaných mělo vysokoškolské vzdělání a 31,9 % byli vysokoškolští studenti, zbylých přibližně šest procent byli středoškoláci či obyvatelé Kyrgyzstánu s dokončeným středoškolským vzděláním. Ani jeden respondent neměl nedokončené základní vzdělání.

Ze 132 dotázaných bylo 63,3 % pracujících a 18,5 % studentů. 11,1 % bylo v danou chvíli nezaměstnaných a 7,4 % na mateřské dovolené. Ani jeden respondent nebyl v důchodu.

Na otázku: „Jste věřící?“ se 67,4 % dotázaných přihlásilo k islámské víře a 10,4 % k pravoslaví. Necelých deset procent vyznávalo buddhismus či jinou víru, 13,3 % bylo nevěřících. Zde jen malá poznámka – poměrně velké procento hlásící se k ateismu (přihlédneme-li k tomu, že Kyrgyzové berou víru jako jednu ze svých národních identit, aniž by ji nutně praktikovali) je nejspíš způsobeno vyšším vzděláním respondentů a obecně snazším přístupem k informacím a důrazem na individuální hodnoty jedince než na národnostní či náboženské principy. Nepřekvapí tedy, že všichni dotázaní ateisté v

50 Obyvatelé Kyrgyzstánu, potažmo Střední Asie, jsou v osobním kontaktu velice přátelští, z osobní zkušenosti však vím, že udržení kontaktu na dálku nebývá jednoduché. A také osobní sliby s přibývajícím kilometrem často ztrácejí svoji váhu, takže oslovit velké množství neznámých lidí, byť na sociálních sítích, je spíše nereálné.

51 Požadavkem bylo uvést národnost na principu patrilinearity, tedy na základě národnosti respondentova otce.

současné době žijí ve městě či v zahraničí, zajímavé však je, že až 61 % z nich jsou Kyrgyzové (osobně bych předpokládala větší zastoupení dotazovaných ruské národnosti).

Dvě třetiny respondentů se narodily ve městě, necelá jedna třetina ve vesnici a jedna žena v zahraničí, z čehož v současné době žije ve městě 85,9 %, 9,6 % v zahraničí a zbytek na vesnici. Z dotazníku je tedy patrná migrace skupiny dotázaných s vyšším vzděláním za lepšími životními, pracovními, sociálními aj. podmínkami.

Zajímavě dopadl dotaz týkající se aktuálního rodinného stavu, opět nejspíš ovlivněný industrializovaným městským prostředím, v němž respondenti žijí: až 42 % uvedlo „rozvedená“<sup>52</sup> a 30,4 % „vdaná“, 9,6 % bylo svobodných mužů, o něco méně svobodných žen a minimální procento ovdovělých. 63 % dotazovaných bylo z Biškeku, 17 % z Čujské a přibližně 8 % z Issyk-Kulské oblasti – mezi respondenty tedy převažovali obyvatelé severního regionu, proto také hlavní výsledky výzkumu budou průběžně uvedeny v kapitolách jemu věnovaných. Zanedbatelná část dotázaných byla z jižního regionu Kyrgyzstánu, přestože jsem oslovila několik početných skupin na Facebooku – šest respondentů z Batkenské, dva z Džalalabádské a tři z Ošské oblasti.

Na otázku týkající se měsíčního platu: 33,3% odpovědělo, že nepracuje (studenti či ženy na mateřské) a pouze jeden respondent (muž) uvedl, že dostává peníze od státu<sup>53</sup>; 19,3 % vydělává mezi 10–20 000 somy<sup>54</sup> (mezi ně spadají tři muži, všichni kyrgyzské národnosti, a ženy, z nichž třetina jsou Rusky, dvě třetiny Kyrgyzky). Přibližně 10 % dotazovaných má měsíční příjem 20–30 000 somů (muži jsou všichni ve věku do 30 let, s vysokoškolským vzděláním a národnostně již variabilní, věk žen, všech vysokoškolaček, se pohybuje od 21–50 let a etnicky převládají Kyrgyzky). Menší procento respondentů (6,7

52 Odpovědi byly rozděleny i podle pohlaví, tedy: ženatý, vdaná, rozvedený, rozvedená, vdova, vdovec, svobodný, svobodná.

53 Otázka nejspíš nebyla jasně formulována, protože peníze od státu rozumíme i příspěvek na mateřskou dovolenou, což někteří respondenti takto zřejmě nepochopili.

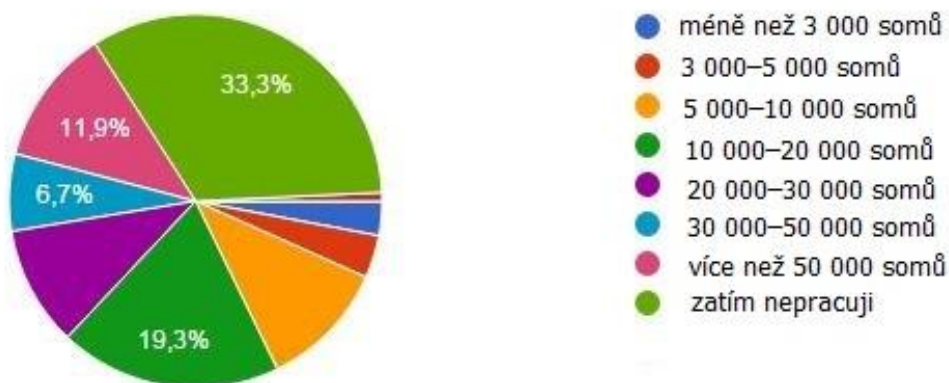
54 Průměrný plat v Kyrgyzstánu v září 2015 byl 12 719 somů (v únoru 2016 to činilo cca 3 975 Kč).

%) se pohybuje s měsíčním platem mezi 30–50 000 somů – v této skupině převažují vysokoškolačky ve věku 26–30, Kyrgyzky, žijící ve městě či v zahraničí.

11,7 % vydělá více než 50 000 somů – všichni mají vyšší vzdělání, 81,2 % jsou ženy, 50 % dotázaných jsou kyrgyzské národnosti a 31,2 % Kazaši (všichni dotázaní Kazaši, nabízí se tedy hypotéza, že Kazaši mají lepší pracovní příležitosti než ostatní národnosti, anebo že výše platu může být jedním z důvodů, proč v Kyrgyzstánu žijí) a až na jednoho mladšího respondenta se všichni pohybují mezi 26–40 lety.

Pod hranicí 10 000 somů za měsíc se pohybuje kolem 10 % (přičemž muži jsou výhradně Kyrgyzové a ženy, kterých je více, převážně Kyrgyzky); méně než 5 000 vydělá šest respondentek (polovina z nich dokonce méně než 3 000 somů) z věkové skupiny do 25 let, všechny žijí ve městě, jsou svobodné, studentky vysoké školy nebo mají vysokoškolské vzdělání, 71 % jsou Kyrgyzky!

Jaký je váš měsíční příjem?



Polovina dotázaných pocházela z rodiny, v níž se nachází další jeden či dva sourozenci, 17,8 % mělo tři, 14,1 % čtyři sourozence a 11,9 % pět a více sourozenců. Sedm respondentů byli jedináčci – všichni se narodili ve městě (většina v Biškeku), kde dodnes žijí.

Z výše uvedených demografických a sociologických dat bychom mohli vyvodit závěr, že daná skupina respondentů, jež vyplnila dotazník, jsou lidé s vyšším vzděláním, v produktivním věku, žijící v městském prostředí, s přístupem k pracovním příležitostem a většina pochází z méně početných rodin<sup>55</sup>. Jejich životní styl se přibližuje evropskému či západnímu standardu.

Respondenti měli kromě dvanácti demografických a sociologických otázek zodpovědět další dvě desítky: většinu otázek vyplnili formou zaškrtnutí jedné odpovědi, s níž se nejvíce ztotožňují (3–5 možností výběru), u některých – například: „Co pro vás znamenají tradice?“; nebo: „Napište přísloví, které se vám vybaví ve spojení s ženou“ – měli prázdné políčko zaplnit svými vlastním názorem či příspěvkem. Otázky často vycházely ze stereotypních tvrzení, která v kyrgyzské společnosti panují, a zajímalo mě především, zdali se v novém tisíciletí jednotlivé názory vlivem televize, médií, či internetu nějak mění.

První okruh otázek se týkal nejvhodnějšího věku nevěsty a ženicha; toho, zdali může být žena starší než její manžel a také polygynie, která byla mezi Kyrgyzy poměrně rozšířená, hlavně v bohatých vrstvách. Dále mě zajímalo, co si respondenti myslí o věku prvorodičky či o přítomnosti otce u porodu; kolik by žena měla mít dětí; jak dnes obyvatelé Kyrgyzstánu vnímají velkou rodinu a zdali je důležité, aby se do rodiny narodil

<sup>55</sup> Méně početná rodina v Kyrgyzstánu znamená i čtyři děti, uvědomíme-li si, že v rurálních oblastech dodnes najdeme velký počet rodin s osmi či více dětmi, mohli bychom tedy předpokládat, že přístup k internetu a obecně městskému životu mají spíše lidé z méně početných rodin, z méně ortodoxních oblastí a s menšími závazky k rodině. Na jihu země lze potkat početné rodiny, kdy většina dětí i po svatbě žije v blízkosti rodičů a například nejchytřejší či nejnadanější potomek jde studovat do města či do zahraničí, kde často zůstane (pokud to není proti vůli otce či obou rodičů).

alespoň jeden syn (většina dotázaných z mého terénního výzkumu je přesvědčena, že ano). Další otázky byly věnované neplodnosti, tomu, zdali je důležité, aby byla dívka před svatbou panna, tradicím a únosům nevěst. Zajímalo mě, jak si místní představují spokojenou ženu; jak by definovali lásku; čeho se ve svém životě bojí nejvíce; zdali si myslí, že v Kyrgyzstánu existuje rovnost mezi pohlavími; zdali by měl muž platit v restauraci i za ženu. Jedna otázka byla věnovaná domovům důchodců, což je v Kyrgyzstánu poměrně nový jev, či adopci dětí, tzv. *usynovleniju* a *udočereniju*, která je v kyrgyzské společnosti institucí naopak velmi starou.

Jak již bylo zmíněno, ke všem těmto otázkám se podrobněji dostanu v následujících kapitolách.

### 3.4. ZHODNOCENÍ VÝZKUMU

Při psaní disertační práce na téma „Rodina a žena v kyrgyzské společnosti“ jsem se pro hlubší poznání tematiky rozhodla pro bimodální výzkum, tedy propojení několika metod, přestože si uvědomuji úskalí jednotlivých metod. Kvalitativní výzkum je pouze parciální, výzkum kvantitativní v podobě dotazníku, v němž má respondent na výběr jedné z několika možných odpovědí (k nimž už se navíc nelze vrátet), zase musí počítat s nepřesnostmi, danými například konkrétním psychickým rozpoložením respondenta; anebo s tím, že respondent otázce neporozumí a neodpoví na ni relevantně. Vzhledem k anonymitě si, bohužel, nelze správnost tvrzení zpětně ověřit. Proto jsem se rozhodla obě metody propojit a výsledky průběžně obohatit celou práci vycházející z dalších vědeckých studií.

Přestože jsem respondentům před rozhovorem nebo v jeho průběhu sdělila, za jakým účelem s nimi hovořím, některé citace či postřehy jsou také z mého osobního pozorování – pro ochranu osobních údajů daných respondentů tedy uvádím pouze křestní jméno a iniciálu u příjmení.

## 4. KYRGYZSKÁ RODINA A ŽENA VE SPOLEČNOSTI V HISTORICKÉM KONTEXTU

*Катын бар жерде челек бар.*<sup>56</sup>

Postavení ženy ve společnosti kyrgyzských kočovníků a později usedlých obyvatel Kirgizské SSR se měnilo pod vlivem sociální hierarchie kmenového a rodového uspořádání a také některých dobových událostí či ideologií, především potom sovětské. Malyšev se domnívá, že stejně jako mnohá jiná pravěká společenství žili Kyrgyzové v matriarchátu<sup>57</sup>, který ženám zaručoval minimálně stejná práva jako mužům (Малышев 1904: 128). Nejznatelnější přechod k patriarchátu a velké patriarchální rodině byl zaznamenán v období tzv. karasukské kultury (1200–700 př. n. l.), kdy na území sajano-altajské oblasti, současného východního Kazachstánu a Ťan-Šanu žili předkové turkojazyčných kmenů (Абрамзон 1990: 227). Přechod k patriarchátu v této oblasti je podle jiných zdrojů pravděpodobně spojen s přechodem ke kočovnému způsobu života<sup>58</sup>.

Ve druhé polovině prvního tisíciletí n. l. se v těchto kmenech začaly rozšiřovat feudálně-patriarchální vztahy, avšak ještě koncem 18. století mezi Kyrgyzy neexistoval společný státní aparát, ale hierarchická struktura, která měla u všech kmenů podobný charakter. V jejich čele stáli *bijové*, kteří plnili vojenskou, soudní i administrativní funkci, což mj. znamenalo přerozdělování pastvin se sousedními rody či rozhodování o disponování s vodou. Přiferganští (*priferganskije*), pamíro-alajští a talasští Kyrgyzové spadali pod vládu Kokandského chanátu (z části i Bucharského), jehož vlivem se u těchto kmenů začaly objevovat nové sociálně politické funkce (např. *datka*, tedy „generál“);

<sup>56</sup> *Katyn bar džerde čelek bar.* „Kde je žena, tam je nádobí (domácnost).“ Kyrgyzské přísloví.

<sup>57</sup> Již jsme naznačili v úvodu, že představa patriarchátu, jemuž předcházela matriarchát, je u ruských a sovětských etnologů poměrně rozšířená. Držíme se zde tedy jejich koncepce.

<sup>58</sup> Dostupné z: <http://milasko.blog.cz/0804/kocovni-severoiranci-1-skythove-sarmati-aj> [cit. 2016–02–24].

severní kmeny byly do první čtvrtiny 19. století autonomní (a přibližně v letech 1825–1863 také spadaly pod Kokandský chanát)<sup>59</sup>. (Кочкунов 2013: 20)

U severních Kyrgyzů tou dobou existoval nový sociální termín – *manap*. *Manapové* byli představitelé kmenově–rodové aristokracie a za velmi krátkou dobu získali velký mocenský vliv – vykonávali policejně–trestní moc, svou přítomností vyvolávali v lidech strach a hrůzu, v případě, že se objevili na rodinném *toji*, se proti pravidlům obřadnosti nechali pohostit *učou*, tedy vzácnou kostí z koniny, která po právu náležela *aksakalovi* či vzácnému hostu, apod.<sup>60</sup> (Кочкунов 2013: 30)

V kyrgyzské sociální hierarchii zároveň existovali *bajové* – zámožní majitelé stád. Představovali zanedbatelné procento, v jejich rukou však byla nejlepší půda a také ohromná stáda – jejich nadřazené postavení tedy nejvíce pocítili nemajetní kočovníci (Бектурганова 2006: 21).<sup>61</sup> A v přeneseném významu i ženy.

K diskriminaci žen nepřispívala pouze přísná pravidla patriarchální společnosti, ukotvená ve zvykové obřadnosti raných sňatků, kompenzací za nevěstu a pozdější ženská role nájemné pracovní síly v nové rodině, ale také značné sociální rozdíly jednotlivých rodin či islámské náboženství, které Kokandský chanát v rámci státní politiky plně

59 Během tohoto období probíhaly neustálé rozbroje – jak u jižních, tak i u severních kyrgyzských kmenů; poslední povstání jižanů 1873–76 přispělo k rozpadu Kokandského chanátu. Rusové využili povstání a rozpadu chanátu a připojili většinu jihokyrgyzských kmenů ke svému impériu (Кочкунов 2013: 18). Území Střední (Centrální) Asie, nebo také Západního Turkestánu (název pro území spadající pod Ruské impérium), se od roku 1867 jmenovalo Turkestánské generál-gubernátorství a od roku 1886 Turkestánský kraj. Severní oblasti Kyrgyzstánu se oproti těm jižním staly jeho součástí dobrovolně (Kokaisl a kol. – Pargač: 2006: 119).

60 Popis charakteru a disponování mocí *manapů* v mnohém připomíná chování autoritářského vládce. Jejich volba probíhala pod dohledem carského činovníka a autorita tradičních rolí *aksakalů* či *bijů* postupně slábla. Stejně tak slábl vliv silných kmenů – carská politika si totiž kladla za cíl rovnoměrné rozšíření obyvatel i na méně osídlená území. Některé rody tedy mohly dostat novou půdu a tím se zbavit vlivu silnějšího kmene. (Кочкунов 2013: 31)

61 Touto problematikou se podrobně zabývá např. Abramzon v knize *Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи*.



podporoval. Na jedné straně existoval *adat*<sup>62</sup> – kyrgyzské zvykové právo, podle nějž Kyrgyzové vyřizovali své rodinné či právní záležitosti, na straně druhé muslimské právo *šaría*, které jednotlivé zvyky posvěcovalo.(Бектырапова 2006: 15).

Za carské nadvlády bylo zvykové právo *adat* písemně zaznamenáno v zákonících zvaných *Eredže* (v ruských pramenech psáno jako *Iredže* (Кочкунов 2013: 32)) a větší vliv mělo v severních oblastech<sup>63</sup>. Kyrgyzové v jižním regionu se vlivem raného přijetí islámu či bližšího kontaktu s Uzbeky a Tážiky více řídili *šariou*<sup>64</sup>. A obecně lze říci, že byly, a dodnes jsou tradičnější a ortodoxnější.

V následujících třech podkapitolách se zaměříme na to, jaké měla žena rodinné a sociální zázemí a práva v období do roku 1917<sup>65</sup>; v době násilného usazování obyvatelstva a „kolchozničení“ v rámci jedné ze sovětských svazových republik a po rozpadu Sovětského svazu v roce 1991. Tato stručná charakteristika nám pomůže nastínit základní rysy toho, jak se postavení ženy v Kyrgyzstánu, především během a po usazování obyvatel radikálně změnilo, jaké prvky genderové nerovnosti v něm přetrvaly dodnes a jaké již byly vymýceny.

Poté se podíváme na problematiku kompenzace za nevěstu, tzv. *kalym*, který je známý i v některých evropských či dalších světových zemích; na typy sňatků, jejichž strůjci byli v někdejších dobách patriarchálně-feudální společnosti výhradně rodičové; na

62 Z arabského slova *adat* či *ada*, které znamená obyčej, zvyk. Jde o normy předislámského právního systému a také realie právního života, které nejsou zaznamenány v *šarie*. *Adat* je soubor obyčejů a národní právní praxe v nejrůznějších oblastech majetkových, rodinných aj. vztahů. Dostupné z: <https://en.wikipedia.org/wiki/Adat> [cit. 2016–01–21]

63 Proces zavedení carského soudnictví koncem 19. století probíhal velmi citlivě a sepsání *Eredže* bylo do velké míry ovlivněno zvykovým právem *adat*. (Кочкунов 2013: 32)

64 Šariu zde podle internetové jazykové příručky sloňujeme podle vzoru žena. Dostupné z: [cit. 2016–03–23].

65 Budeme se zabývat obdobím dostupným v pramenech literatury, tedy druhou polovinou 19. století – začátkem 20. století; rok 1917 je zde spíše symbolický, tedy jako rok státního převratu a vítězství bolševiků, které mělo vliv na rozpad Ruského impéria, vznik SSSR a další vývoj svazových republik. Jak bude ještě zmíněno, usazování kočovných obyvatel Střední Asie probíhalo během celé druhé a třetí dekády 20. století.

průběh svatebního obřadu, jenž probíhal v několika etapách a k němuž se vztahovaly desítky tradic; a na obřadnost spojenou s narozením dítěte.

#### 4.1. OBDOBÍ DO ROKU 1917 – KYRGYZKA–KOČOVNICE

*Катынды кутуп албаган — күүң кылат.*<sup>66</sup>

Středoasijský prostor přitahoval již v 18. –19. století mnohé etnografy, cestovatele a dobrodruhy, kteří se ve svých cestopisně-naučných knihách kromě popisu životního koloběhu či rodového uspořádání zmiňují také o postavení ženy v tehdejší společnosti. Všichni se shodují na tom, že i přes nerovnoprávné postavení byla kyrgyzská žena díky kočovnému způsobu života mnohem svobodnější a samostatnější než jiné turkojazyčné ženy žijící usedlým způsobem života, např. Uzbekky či Tádžičky. Kyrgyzky si nemusely zahalovat tvář *parandžou*<sup>67</sup>, mohly se vyskytovat v přítomnosti mužů či se přidružit k mužské zábavě, žertovat a zpívat, mohly rozmlouvat s cizincem. V čím chudší rodině žily, tím měly větší právo zasahovat do chodu domácnosti, radit se s mužem a jejich vztah se jevil jako spolupráce na hospodářství. (Бектурганова 2006: 6, 23, 33; Татыбекова 1963: 15; Абрамзон 1990: 270; Джумагулов 1960: 25; Fait 1910: 84) Přestože hospodaření s vodou a její nošení bylo (a dodnes zůstává) výlučně ženskou starostí (převážně potom *kelin*), opět to poukazuje na větší svobodu kyrgyzských žen – Uzbekky a Tádžičky žijící v nížinách byly od této fyzické činnosti oprostěny, na druhou stranu to však znamenalo omezení jejich pohybu venku, mimo dům (Васильева 1975: 21).

Tugysbekova upozorňuje nejen na větší svobodu Kyrgyzek, ale také na uspořádání rodinných patriarchálních norem v souladu s některými prvky někdejšího matriarchálně-

<sup>66</sup> *Katyndy küñüt albagan – küñg kylat.* „Kdo se nestará o ženu, ten z ní dělá otrokyni.“ Kyrgyzské přísloví.

<sup>67</sup> Černý ženský závoj, z tatarského slova (päräncä), synonymem je *burka*.

rodového uspořádání – např. upřednostněná role strýce z matčiny strany před jinými příbuznými či předsvatební návštěvy ženicha v nevěstině *aulu* (Тугысбекова 2011: 22).

Kočovní Karakirgyzové se živili především pastvou stád či lovem zvěře, žili v jurtách a v souladu s ročními obdobími migrovali z místa na místo. Kočování však neprobíhalo ledabyly, ale podle stanovených pravidel: každý rod znal své pastviny, a jen zřídka se stávalo, že by se ocitl na území jiného rodu. (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 82) Práce ženy byla neporovnatelně těžší s prací mužovou a nejen čeští cestovatelé obdivovali jejich sílu a vytrvalost. Rozdělení pracovních povinností mezi muže a ženy si všímali i další etnografové. „Muž se prací nevysiluje. Dohlíží na ak-mal, tedy bílý majetek (ovce) i na černý (kara-mal) – skot, koně a velblouda.“ (Fait 1910: 73) Malyšev muže popisuje jak líná stvoření, která vysedávají v jurtě, pijí kumys, povídají, poslouchají historky pocestných, případně jezdí na koních a loví zvěř (Малышев 1904: 145). Oproti tomu: „Na ženách spočívá všechna práce denní, muž nevšímá si ničeho; žena staví stan a zase ho sklízí, připravuje pokrmy, sedlá manželku koně, obstarává stříhání ovcí, pletení provazců, upravení plsti apod. mimo denní práci dojení krav a kobyl<sup>68</sup>, výroby sýru, vaření kumysu a obstarávání dětí. Postavení ženy v rodině jest velice podřízené; tak kupř. nedovolí muž, aby žena dříve pila než napili se všichni mužští příslušníci rodiny, rovněž vrátí-li se otec domů po delším pobytu mimo domov, ptá se dříve, jak se vede tchánu, synům, velbloudům, kravám, koním, ovcím, kozám a potom teprve jako mimochodem, zdali žena a dcera jsou zdravý.“ (Vlach 1901: 114)

V zimních měsících kyrgyzské ženy vyšívaly koberce (*tuškiizy*), vydělanou plst barvily vlastnoručně vyrobenou barvou ze sesbíraných rostlin, šily oblečení pro ostatní členy rodiny apod. (Бектурганова 2006: 23). Jejich práce byla velmi náročná a především nepřetržitá. Nejtěžší postavení v rodině měla *kelin*, tedy nová nevěsta, neboť podléhala

68 Podle Tatybekovy v bohatých rodinách *manapů* a *bajů* bylo dojení kobyl záležitostí mužů (Татыбекова 1963: 17).

nejen vůči svého manžela, ale i všech jeho příbuzných. V rodinné hierarchii existoval (a dodnes existuje) složitý systém terminologie a všemožných omezení či zákazů v chování mladé nevěsty, které musela striktně dodržovat<sup>69</sup>.

*Kelin* svému muži i všem příbuzným vykala – muže oslovovala *bajym* („můj pán“) či „otec mého (nejmladšího) dítěte“, v ústraní ho nazývala *abyška* („stařík“) či *kožojunum* („můj hospodář“). Muž jí tykal a ve většině případů nazýval *katyn* („ženská“) či *bizdin ujdögju* („ta, která je v našem domě“). (Абрамзон 1990: 277) *Kelin* nesměla vyslovit manželovo jméno, a to ani v jeho nepřítomnosti, respektive existovaly výjimky, pokud byla vdova anebo se dobře znali již od dětství. Stejně tak nesměla vyslovit jména starších mužských i ženských příbuzných, a pokud nějaké slovo znělo obdobně, musela ho opsat jinými slovy (Дыренкова 1927: 15; 19). Existovalo mnoho zákazů v chování vůči nové tchyni a tchánovi, například u severních Kyrgyzů se *kelin* musela stranit manželových rodičů, dokud neporodila tři čtyři děti a dokud oni sami tento zákaz nezrušili (Табышалиева 1994: 18)<sup>70</sup>. Při vstupu starších žen a mužů do jurty musela vstát a do pasu se jim klanět. Nikdy nemohla jíst společně s ostatními členy rodiny, pouze dojíдалa zbytky, přičemž někdy dokonce musela čekat před jurtou, než se nová rodina nají. (Бектурганова 2006: 27-28) *Kelin* nesměla rozhodovat ani o počtu vlastních dětí, její společenský status však rostl úměrně s tím, kolik dětí, respektive synů porodila (Малышев 1904: 136). Bezpráví *kelin*, které v různých formách přetrvává dodnes a o němž se ještě zmíníme v jedné z dalších kapitol, je nejspíš hluboce zakořeněno v raných stádiích velké patriarchální rodiny (Табышалиева 1994: 19).

69 Příbuzní se dělili do čtyř kategorií: na tchána a starší muže, tchyni a starší ženy, mladší muže, mladší ženy (z pohledu *kelin*), tedy podle pohlaví a věku. Obdobné dělení probíhalo i po mateřské linii, ale omezení pro dívku byla jiná. (Дыренкова 1927: 7–8) Rozdíly v terminologii mezi severními a jihozápadními Kyrgyzy a dialektologickými odlišnostmi se zabývá také Osmonova (Осмонова 2015: 28).

70 Табышалиева zároveň píše, že u původních obyvatel Střední Asie se *kelin* vyhýbala svému tchánovi obvykle do narození prvního dítěte, někdy se však stávalo, že toto pravidlo platilo až do smrti jednoho z nich (Табышалиева 1994: 19).

Podle *adatu* nesměli být ženich ani nevěsta mladší sedmi let, takový zrealizovaný dětský sňatek však nebyl vzácností (Бектурганова 2006: 27). *Adat* povoloval sňatek po dosažení plnoletosti, její hranice však nebyla pevně stanovena: u chlapců nastupovala buď ve věku dvanácti nebo patnácti–šestnácti let (od té doby již mohli řešit své záležitosti sami, bez otcova dovolení). U dívek v Čimkentském újezdu se pohybovala kolem devíti let, podle *bije* Chalmachammeda dospělost u dívek bohatých rodičů nastupovala kolem deseti let, u dívek z chudých rodin kolem patnácti (Гродековъ 1889: 36). Neprovdané sedmnácti–osmnáctileté kyrgyzské dívky již byly společensky zostuzeny a říkalo se jim *kara baly*, tedy „černá záda“ (Кочкунов 2013: 97), na rozdíl například od abchazských nevěst, jejichž věk při vstupu do manželství se pohyboval kolem 18–25 let (a věk ženichů mezi 25–35 lety)<sup>71</sup> (Тегизбекова 2013: 9).

Věková kompetence sňatku nehrála přílišnou roli – pro rodiče bylo důležité obdržet za dceru *kalym* a stávaly se tak případy, kdy dospělá dívka byla provdána za chlapce, nebo naopak mladičká dívka za starce – většinou jako několikatá žena (Татыбекова 1963: 22; Тегизбекова 2013: 9).

*Šaría* povoluje muži mít až čtyři ženy, pokud dokáže všechny stejně materiálně zajistit, u Kyrgyzů však byla polygynie<sup>72</sup> znakem společenského statusu patriarchální rodiny (Тегизбекова 2013: 12). Jednu ženu měli jen ti největší chudáci, kteří neměli na vyplacení kompenzace za nevěstu (viz níže). Čím bohatší Kyrgyz, tím více žen si mohl dovolit (jsou známy případy muže se sedmi ženami (Vlach 1901: 114)) – ovšem ve většině

71 Tento věkový průměr při vstupu do manželství splňují Kyrgyzové v současné době.

72 Polygynie (tedy mnohoženství) je jedním z druhů polygamie. Dalším typem polygamie, který je mnohem vzácnější, je polyandrie (mnohomužství). Nejčastější formou sňatku (převažující u Kyrgyzů) je monogamie, tedy sňatek jednoho muže s jednou ženou. (Murphy 2001: 81; Skupnik 2010: 239). Skupnik uvádí další formy sňatku – kohabitaci (soužití nesezdaných párů) a také polygynandrii, tedy skupinový sňatek, kdy spolu žije skupina mužů se skupinou žen (Skupnik 2010: 258).

případů šlo o „najímání“ další pracovní, mnohdy otrokářské síly<sup>73</sup>. Pokud bylo žen v rodině vícero, jedna z nich (většinou první či nejstarší) byla *bajbiče*<sup>74</sup>. *Bajbiče* plnila roli zástupce hlavy rodiny, mezi ostatními ženami měla velkou autoritu a také výsadní právo – rozdávala práci ostatním ženám – *tokol*, v bohatých rodinách nepracovala, sama nikoho nemohla potrestat, ale mohla si postěžovat svému muži, který měl právo spor vyřešit. Vztahy mezi ženami byly velmi odměřené a nepříliš srdečné. (Кушнер 1929: 69-70) Podle Kočkunova však měla každá žena za života svého muže svou vlastní, zařízenou jurtu, přičemž *bajbiče* žila s manželem v jeho jurtě – *čong uj* (чоң уй) (Кочкунов 2013: 64).

Některé případy *tokol* končily kvůli malichernosti či špatné náladě krutého *manapa* tragicky: v roce 1905 toguz–torouský *manap* Takyrbaš spatřil u cesty krásnou dívku s vědrem. Zalíbila se mu, odvezl si ji tedy domů, aby se stala jeho pátou ženou. Nová žena jednoho dne omylem zavadila rukou o jeho tvář, na níž mu usedla moucha. *Manap* přikázal svým *džigitům*, aby ji posadili do rozpálených uhlíků, mladým mužům se však dívky zželelo a nechali ji utéct. Když to Takyrbaš zjistil, nechal ji chytit a osobně se poté účastnil krutého trestu, který skončil dívčinou smrtí. (Татыбекова 1963: 19)

Žena neměla žádný majetek – veškerý majetek připadl buď jejímu manželovi, anebo původní rodině. Až na vzácné výjimky nemohla být svědkem ani poručníkem u soudu, a pokud ano, ani svědectví dvou žen se nerovnálo výpovědi jednoho muže a bez mužova potvrzení nebylo platné (Татыбекова 1963: 26). Pokud se žena chtěla nechat soudem rozvést, důvodem mohlo být to, že její muž nebyl schopen vykonávat partnerské povinnosti nebo byl psychicky narušený, že jí nedával jídlo a oblečení během šesti měsíců a třinácti dnů, že se k ní choval surově, anebo že nemohla pracovat (Сыдыкова, Л. и колл. 2001: 31). Kušner jako další důvody uvádí pohlavní slabost muže nebo to, že muž ženu

73 Murphy poznamenává, že žena v polygynním manželství se nemusí mít vždy špatně, ženina prestiž v polygynní společnosti může být nízká i vysoká, záleží především na ekonomické situaci, a ne na formě manželství (Murphy 2001: 83).

74 Někteří etnografové píší jako *bajbiče*, například Kušner, Grodekovi jako *bajbyše*.

bije (Кушнер 1929: 69–72). Jen velmi vzácně se stávalo, že taková žena soud vyhrála. Podle vyprávění starců mívál muž doma dva biče – jeden na koně, druhý na ženy. A také jedno kyrgyzské přísloví praví: *katyn olso, kamči sap*. Tedy „smrt ženy je rovna ztracenému biči“. (Татыбекова 1963: 24) Pokud se ženě rozvod přesto povedl a byl to její požadavek, děti zůstaly v manželově rodině. Malyšev píše, že pokud nebyl rozvod vinou ženy, ale z mužovy vůle, musel její rodině vrátit veškeré věno a také ji měl živit do té doby, než se znovu vdá<sup>75</sup>. Pokud byla rozvodem vinna žena, dostala pouze svatební ozdobnou pokrývku hlavy *šökülö* a koně – věno a ostatní majetek zůstal u muže. (Малышев 1904: 144) Muž se mohl nechat rozvést, pokud žena neplnila své povinnosti anebo byla neplodná – v takovém případě si však spíše hledal další ženu a první jmenovaná zůstala v rodině jako pomocná síla.

Kyrgyzové žili ve velmi složitých životních podmínkách. Potýkali se s absencí lékařské pomoci, veškerá zdravotní péče byla v rukou lidových léčitelů. Od roku 1903 do 1913 klesl počet Kyrgyzů o 7–10 %.<sup>76</sup> (Татыбекова 1963: 12) Ženy většinou neměly více než tři děti, většina totiž zemřela do věku tří let – v zimě na zápal plic, v létě na úplavici. Novorozenci často umírali již při porodu. (Кушнер 1929: 71) V důsledku celoživotní těžké práce bylo výjimkou, pokud se žena dožila padesáti let. Už v pětadvaceti vypadala na čtyřicet a jako stařena. (Бектурганова 2006: 32; Татыбекова 1963: 22) A dokonce i posmrtný život ženy se řídil *šaríou* a ženy byly pohřbívány hlouběji než muži, protože s nimi nemohly ležet ve stejné úrovni (Бектурганова 2006: 31).

Vlaštovkou rané emancipace Kyrgyzek je Kurmandžan Datka (1811–1907) – alajská carevna, která se, soudě podle svého charakteru a především konání, narodila přibližně o sto let dříve. Tato žena nejprve odmítla podřídít se vůli rodičů vzít si muže,

<sup>75</sup> Tento princip by odpovídal instituci *mahru*, o níž se zmíníme v podkapitole o *kalymu*.

<sup>76</sup> Jako další důvod úbytku obyvatel a chovaných zvířat byla podle jiných pramenů literatury proticarská povstání na počátku 20. st. (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 119).

kterého nemiluje, a utekla se svým milým Alymbekem. Po jeho smrti nepředala podle tradice vládu bratrům a staršímu synovi, ale ujala se jí sama. Kurmanžan Datka byla výjimečnou panovnicí, kterou uznávali i okolní vládci, a jižnímu Kyrgyzstánu vládla půl století. (Бектурганова 2003)

## 4.2. OBDOBÍ SOCIALISTICKÉHO KYRGYZSTÁNU – KYRGYZKA–KOLCHOZNICE

*Аял жакшы, эр жакшы.*<sup>77</sup>

Období po VŘSR v roce 1917 a vzniku Turkestánské Autonomní sovětské socialistické republiky v roce 1918 v rámci RSFSR<sup>78</sup>, do níž tehdy patřilo území dnešního Kyrgyzstánu<sup>79</sup>, bylo především v prvních několika letech velmi dynamické a pro mnohé středoasijské ženy převratné. Stranická zřízení jim slibovala vysvobození z restriktivních, surových a neměnných pravidel patriarchálně-feudální společnosti, zrovnoprávnění s muži, nabízela přístup ke vzdělání, pracovním možnostem, celkovou modernizaci a zkulturnění společnosti. Daní za tyto výdobytky nové, pokrokové doby měla být její deislamizace, rusifikace, kolektivizace spojená se vznikem stovek kolchozů<sup>80</sup>, industrializace a svým způsobem také nové zotročení právě „osvobozených“ žen, které často pracovaly na dvě směny – v zaměstnání i v domácnosti. Zároveň docházelo k násilnému usazování obyvatel,

<sup>77</sup> *Ajal džakšy, er džakšy.* „Dobrá žena, dobrý muž.“ Kyrgyzské přísloví.

<sup>78</sup> Ruská sovětská federativní socialistická republika.

<sup>79</sup> V letech 1917–1924 byl Kyrgyzstán součástí Turkestánské ASSR (jak již jsme zmínili, v letech 1867–1917 žily kyrgyzské kmeny na území Pišpeckého újezdu v rámci Turkestánského generál-gubernátorství, později Turkestánského kraje). 14.10. 1924 vznikla Kara-kirgizská AO RSFSR, 25.5. 1925 se přejmenovala na Kirgizskou AO RSFSR, 1.2. 1926 vznikla Kirgizská ASSR v rámci RSFSR a od 5.12. 1936 až do rozpadu SSSR (12.12. 1990) existovala Kirgizská SSR (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 121; 126).

<sup>80</sup> *Kolektivnoje chozjajstvo* neboli kolektivní hospodářství, což znamenalo vyvlastnění půdy soukromých zemědělců; obdoba našeho JZD v dobách ČSSR.



což u nomádských kmenů znamenalo konec kočovného způsobu života<sup>81</sup>. Přestože se již ve druhé polovině 19. století u Kyrgyzů začaly vedle stále převažujících jurt objevovat první domy, které měly dvě až tři místnosti a typicky rovné střechy, masové stavění domů dotované státem začalo až s tímto přechodem. Ještě v roce 1930 bylo ze čtyřia dvaceti vesnických kyrgyzských okresů pouze pět usedlých – celkové usazování kyrgyzských obyvatel tedy probíhalo až do předválečných let (Бикбулатова 2005: 10–11).

Zásadní právní změnou, která měla napomoci zrovnoprávnění a osvobození žen, bylo v roce 1921 oficiální zrušení a zákaz instituce *kalymu*, levirátu, mnohoženství, sňatku z donucení a zároveň byla navýšena hranice vstupu do manželství – u dívek na šestnáct, u mladých mužů na osmnáct let (Бектурганова 2006: 53; Васильева 1975: 21). Dalším změnou bylo zavedení úřední svatební instituce, které se v Rusku a bývalých sovětských zemích dodnes říká ZAGS<sup>82</sup>. První krok měl být pro ženy jistě velice příznivým gestem a nadějí na svobodnější rodinný život, zavedení ZAGSu však bylo zásahem do obřadního života a zápis na matrice měl suplovat náboženský obřad *nike*. Jak se však později ukázalo, „v rodinném způsobu života se nadále projevovala řada symbolů a hodnot, které byly cizí sovětské představě o nové socialistické společnosti“ (Exnerová 2008: 77)<sup>83</sup>. Tedy i náboženské obřady se nadále konaly potají a mnohé rodiny fungovaly tradičně.

Dvacátá léta 20. století ve Střední Asii jsou charakteristická otevíráním desítek škol „likbezu“<sup>84</sup>, vznikem nejrozličnějších ženských organizací, klubů, svazů či organizací. Na sklonku druhé dekády 20. století vznikly tzv. *ženotděly*, které měly ženy politicky vzdělávat a pomoci jim uplatnit se ve společensko-pracovním procesu (Exnerová 2008:

81 Usazování obyvatelstva však nemělo za následek zánik pastevecké tradice – dodnes v mnohých oblastech Kyrgyzstánu místní během letních měsíců žijí v horách, kde si postaví jurty a pasou svá stáda.

82 *Отдел записи актов гражданского состояния (Otdel zapisi aktov graždanskogo sostojanija)*, ve volném překladu „Oddělení protokolů o uzavření manželství“.

83 Obdobnou tendenci přetrvávajícího vlivu rodiny v názorech na veřejný život lze vysledovat i v současné době (viz podkapitolu věnovanou výsledkům dotazníkového výzkumu).

84 Z ruského slova „ликбез“ – *ликвидация безграмотности* (likvidace ngramotnosti), což byl sovětský program zaměřený na ngramotné dospělé obyvatele na celém státním území.

80). Období sovětizace Kyrgyzstánu bylo také spjato s organizací nejrůznějších sjezdů, z nichž mnohé se konaly 8. března, v tento významný den věnovaný ženám. Například na I. oblastním sjezdu rolnic a zemědělek v tehdejší Pišpeku<sup>85</sup>, který proběhl 5.–8. 3. 1925, sto pět delegátek (z toho 85 Kyrgyzek) diskutovalo o zlepšení životních a pracovních podmínek, o zrovnoprávnění žen a vzdělávání. Diskutující ženy nekompromisně vystoupily proti *kalymu* a žádaly tresty pro viníky<sup>86</sup>. V ten samý den v Ošské a Džalalabádské oblasti desítky žen svlékly *parandžu* (Бектурганова 2006: 55). O rok později vznikly Komise pro zlepšení životních podmínek a práce (*Комиссии по улучшению быта и труда*), které měly ženám napomáhat v otázce rozvodů, dělení majetku, hledání práce apod. (Бектурганова 2006: 55).

Akce, jež u středoasijských obyvatel podporovala odstoupení od muslimských hodnot v záměnu za osvobození žen Východu od útlaku a diskriminace, se jmenovala *hudžúm* (*художум*, tedy „příchod“ či „ofenziva“). Probíhala ve všech středoasijských republikách, přičemž v každé s trochu odlišným podtextem či záměrem. Například 8. března 1929 v Ošském kantonu devět tisíc žen svléklo *parandžu*, akci však doprovázelo násilí a již druhý den si ji mnohé opět oblékly. Samotná akce tedy měla spíše opačný efekt a byla necitlivým zásahem do každodenního života tamních obyvatel. (Табышалиева 1995: 13–14; Бектурганова 2006: 64; Exnerová 2008: 80)

Odstranění feudálně-patriarchálních vztahů byl dlouhodobý proces a mnohé ženy, které se chtěly pracovně realizovat a byly společensky aktivní, jejich muži bili. Některé aktivistky se dokonce staly obětmi „nepřátel sovětské vlády“ – například agitátorka Urkuja Salijeva, která jako jedna z prvních žen vstoupila do komsomolu<sup>87</sup>, byla předsedkyní

85 Původní název hlavního města Biškek založeného v roce 1826 jako pevnost; v letech 1926–91 se jmenovalo Frunze, podle tamního rodáka a velitele rudé armády Michaila Frunzeho.

86 Z dalších sjezdů jmenujme např. Všekyrgyzský sjezd ženské mládeže v roce 1935, II. republikánský sjezd ženské mládeže v roce 1938 aj. (Бектурганова 2006: 71; 75).

87 Komunistický svaz mládeže.

vesnického Sovětu a říkalo se jí žena-*aksakal*, byla za svou agitační činnost mezi ženami zavražděna (Бикбулатова 2005: 12). Chamzajeva upozorňuje na „stinné stránky“ středoasijské kolektivizace a přerozdělování půdy chudým. Půdu a následně i právo hlasu ve vesnické komunitě dostávaly také ženy, stávaly se však trnem v oku bohatým, jimž byl pozemek zabaven, a tak jen např. v první polovině roku 1929 bylo v Uzbekistánu zabito 165 žen (Хамзаева 2007: 23). Табышалиева se zmiňuje o negativních dopadech „ustálené tradice“ sovětského systému využívání dětské a ženské pracovní síly, a to především na tabákových či bavlníkových plantážích. Jak prokázaly tehdejší výzkumy, 12 % těchto žen v reprodukčním věku bylo neplodných, tabákový prach v pohlavních cestách byl nalezen u 91,5 % těchto žen. (Табышалиева 1995: 15)

S převratnými společenskými změnami v porevolučních letech se začal měnit sociální status žen. Ženy začaly mít přístup nejen ke vzdělání, ale také k profesím v oblasti školství, služeb, porodnictví či lékařství. Postupem času mohly pracovat taktéž na mužských postech, například jako traktoristky, kombajnérky či kolchoznice (Бектурганова 2006: 74) – v polovině roku 1930 bylo z celkového počtu 243 638 kolchozníků až 50 % žen, z nichž některé se realizovaly ve funkcích předsedkyň či zástupkyň kolchozů (Бикбулатова 2005: 11). Mnohé ženy byly prospěšné také během Velké vlastenecké války, nebo se dostaly do vedoucích společenských či politických funkcí (Табышалиева 1995: 14) – např. na posty poslankyň Nejvyššího sovětu Kirgizské SSR. Některé se s rozvojem kinematografie či dalších odvětví kultury realizovaly v oblasti umění. (Бектурганова 2006: 75; 69) Podle Табышалиевy však pracovní emancipace středoasijských přinášela i svá úskalí. Jestliže v Evropě ženy postupně nahrazovaly muže na pracovních postech dříve čistě mužských, ve Střední Asii se díky kulturní revoluci a industrializaci objevily profese, které tam dříve neexistovaly. Výše zmiňované nové pracovní posty ve školství, zdravotnictví či službách

tedy byly, a dodnes jsou, značně feminizované a zůstaly čistě ženskými<sup>88</sup>. (Табышалиева 1995: 14)

Džumagulov, který se zabýval životem Kyrgyzů v Čujském údolí, píše o vysoké míře demokratizace v kolchozních rodinách a také o státní podpoře ženám zakoušejícím složitou rodinnou situaci – například početné rodiny či matky samoživitelky dostávaly sociální podporu. Dělbá práce v kolchozní rodině byla rozdělena mezi všechny členy stejným dílem a nespočívala především na *kelin*, jejíž postavení se také v mnohém zlepšilo – nevěsta přicházející do nové rodiny již nebyla vnímána jako někdo cizí a s tchyní měla mnohem přátelštější vztahy. Poměrně často bylo možné zahlédnout muže u čistě „ženských“ práce, přestože především starší generace mužů toto nové rozdělení striktně odmítaly. (Джумагулов 1960: 57; 60) V některých rodinách bylo ještě možné spatřit typické patriarchální pořádky, obecně se však mládeži dostávalo větší svobodné volby při rozhodování o svém vlastním životě (Джумагулов 1960: 61).

Díky zlepšení lékařské péče a také postupnému rozpadu tradičního materiálního principu společného rodinného rozpočtu, který měl na starost otec, se na území Kyrgyzstánu začaly objevovat početnější malé rodiny (Джумагулов 1960: 66). Již také neplatilo pravidlo, že hlavou domácnosti je muž – důsledkem Velké vlastenecké války<sup>89</sup>, z níž se mnoho mužů nevrátilo, jejich roli byly nuceny převzít ženy (Джумагулов 1960: 56). A dokonce i v leckteré úplné rodině byla tato role čistě formální (Васильева 1975: 24).

Podle sovětského sčítání lidu připadalo na jednu rodinu: v roce 1969 4,6 členů na vesnici (4,3 ve městě); v roce 1970 to bylo 5,6 (5,2) a v roce 1979 již 5,8 (4,9). Kyrgyzské a kazašské rodiny byly v porovnání s ostatními středoasijskými nejmenší, oproti ostatním

88 Tyto profese jsou v Kyrgyzstánu feminizovány dodnes – například na trzích prodávají většinou ženy, ve vesnických školách učí velké procento učitelek. Přestože autorka při výzkumu v Baulu potkala také učitele, mužský status tyto profese spíše vylučuje.

89 Sovětský název pro sovětsko-německou válku probíhající v letech 1941-45.

svazovým republikám (vyjma Ázerbájdžánu) však byl počet členů v takovéto rodině větší. (Гришаев 1990: 8)

Ženy postupem času získávaly větší rodinná práva – mohly se materiálně podílet na podpoře svých starých rodičů, což by dříve bylo nemyslitelné, obecně měly větší slovo, již nebyl takový problém nechat se rozvést (Джумагулов 1960: 74) Табышалиева se však domnívá, že právní principy utvořené během existence Sovětského svazu měly slabou ekonomickou podporu. Emancipované ženy hrály dvojí roli, v níž museli zvládat nejednu stresovou situaci, a dostávaly se tím do rozporuplného postavení – na jedné straně stála velmi lákavá společenská emancipace, na straně druhé bylo dodržování tradičních hodnot, jejichž porušení znamenalo ztrátu etnické svébytnosti, a to především v rurálních oblastech. Autorka taktéž upozorňuje na prohlubující se rozdíl mezi životem na venkově a životem v industrializovaných oblastech a ve městech. (Табышалиева 1995: 19–20)

Za třiasedmdesát let sovětské nadvlády ve Střední Asii se kyrgyzská společnost dočkala nejradikálnějších změn v celé své historii. Toto období však nelze posuzovat výhradně pozitivně, přestože například navýšení gramotnosti u kyrgyzských obyvatel dostihlo kolosálních úspěchů – jestliže v roce 1894 byla gramotnost u obyvatel Kirgizské SSR ve věku 9–49 let pouhých 0,4 %, v roce 1926 to bylo 7,4 %; v roce 1935 již 57,6 %; v roce 1967 se pohybovala kolem 97 % (Бектурганова 2006: 73; 94) a v roce 1991 navýšila na 99,6 % (Бикбулатова 2005: 31). Nárůst počtu žen na pracovních postech mezi lety 1922–1970 byl více než čtyřnásobný (z 11–47 %) (Васильева 1975: 17) a již ve 30. letech 20. století bylo některým ženám ulehčeno také tím, že byla zavedena instituce jeslí a mateřských škol (díky nimž se také rozšiřovaly mnohé hygienické návyky) (Бикбулатова 2005: 12).

Ženám se postupem času dostalo práva pracovat na stejné úrovni jako muži, většina pracovních pozic však byla typicky ženská, hůře placená a co je hlavní – role ženy v

domácnosti se příliš nezměnila. Za sovětské nadvlády na území Kyrgyzstánu se také prohloubily a rozšířily některé multikulturní a etnické problémy – cíleným politickým záměrem vysokých státních činitelů totiž bylo posílat do oblasti Střední Asie celé národy (po válce např. Němce) či podporovat masovou migraci Rusů do oblastí, kde však byl nedostatek pracovních míst. (Табышалиева 1995: 24) Následky těchto problémů Kyrgyzové pocítili po rozpadu SSSR a následkem toho bylo utužení tradicionalismu a legitimizace některých „zapomenutých“ patriarchálních tradic, které nikterak nenapomáhaly zrovnoprávnění žen a odstranění dlouhodobé genderové nerovnosti.

#### **4.3. OBDOBÍ PO ROZPADU SSSR (PO ROCE 1991)**

*Катын эрден чыкса да, элден чыкпайт.*<sup>90</sup>

Po rozpadu SSSR a vzniku samostatného státu 31.8. 1991 nastává v Kyrgyzstánu epocha, kterou se čelní představitelé státu snažili prezentovat jako jedinečnou příležitost k obnově a budování potlačované kyrgyzské etnicity. V čele státu stál zmiňovaný prezident Akajev, který pod rouškou demokracie a ideje utvářet obraz středoasijského Švýcarska spíše upevňoval svou mocenskou pozici. O této době, která byla těžká nejen pro bývalé sovětské republiky, ale i pro samotné Rusko, se hovoří jako o *bespredělu* – bylo tolerováno násilí, byla dovolena korupce, političtí lídři fungovali na principu klanovosti, v němž prosazovaly své politické a mocenské zájmy jednotlivé klany, a úspěšní byli ti, kdo měli moc a peníze<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> *Katyn erden čyksa da, elden čykpajt. Od muže odejdeš, od národa ne.* Kyrgyzské přísloví.

<sup>91</sup> O tomto období se podrobně zmiňuje např. Horák (2005) či Collins (2006).

V 90. letech docházelo ke krvavým etnickým konfliktům<sup>92</sup>, jimiž trpěly také ženy. Tabyšalieva se zmiňuje o ošském konfliktu, kdy během půl měsíce bylo zaznamenáno na 190 případů násilí na ženách (často šlo o znásilnění). Toto násilí nazývá vojenským násilím. (Табышалиева 1995: 26)

Tyto výše zmiňované jevy byly způsobené celkovou společensky-politickou situací, jež byla v devadesátých letech 20. století po celém území Kyrgyzstánu bezútěšná. S ekonomickou a sociální krizí spojenou s přechodem od řízeného hospodářství k tržní ekonomice zažila společnost celkovou ztrátu iluzí (Machálková 2006: 17) a nejen ženy pocítily dopad rozpadu sociálního systému. Ten s sebou nesl zhoršení zdravotních podmínek, a obecně životní úrovně, s čímž souvisel i nárůst chudoby<sup>93</sup> a nezaměstnanosti. A také alkoholismu. Respondentka Zuura vzpomíná, jak pouhých 20 km západně od Biškeku, ve vesnici Ismajl, se v 90. letech ve dne potulovali opilí muži, mezi nimiž navíc docházelo k častým rvačkám (Zuura, Kyrgyzka, 44 let).

I přes tuto tíživou životní situaci, v níž ženy i muži přicházeli o práci, to byly především ženy, kdo mnohdy přebíral roli živitele rodiny. Role mužů a žen však zůstávaly tradiční. A také přerozdělení trhu mezi oběma pohlavími, které se v této době začalo projevovat, přetrvává dodnes, přestože dívky si svou „ženskou“ profesi často vybíraly samy, protože k ní měly bližší vztah. (Machálková 2006: 18).

Na počátku 21. století se objevuje skupina veřejně aktivních žen a začíná hovořit o genderu a základních problémech nerovnosti obou pohlaví. Tyto ženy poukazují také na diskriminaci žen v oblasti politiky (např. V parlamentu *Džogorku keneš* dlouho nebyla žádná žena); tato situace se postupem času výrazně zlepšila. Dokonce i na prezidentský

92 Dochází k nim de facto dodnes a ještě se o nich zmíníme v následující kapitole mapující jihozápadní region země.

93 V roce 2000 žilo 52 % obyvatel na hranici chudoby, 17, 8 % na hranici krajní chudoby; v roce 2003 – 39,3 % obyvatel na hranici chudoby, 8, 5% na hranici krajní chudoby (Machálková 2006: 17).

post se v roce 2010 dostala žena – Roza Otunbajeva. V současné době sedí na vysokých politických křeslech tři ženy – dvě z nich jsou na „ženských“ postech (ministerně školství a vědy a místopředsedkyně vlády pro sociální otázky). Třetí funkcí, kterou ve vládě zaujímají ženy, je post ministerně spravedlnosti.<sup>94</sup>

Ženy, které zažily toto období, tedy 90. léta 20. století a počátek 21. století, nebo se v něm narodily, jsou cílovou skupinou našeho terénního výzkumu – v dalších kapitolách se jim budeme věnovat mnohem podrobněji.

#### **4.4. KOMPENZACE ZA NEVĚSTU – *KALYM* A VÝBAVA<sup>95</sup> – *SEP (KIIT)*<sup>96</sup>**

*Катын алганча — отун ал.*<sup>97</sup>

Výkupné neboli kompenzace za nevěstu<sup>98</sup>, tzv. *kalym* (kyrg. *калың (kalyng)*), bylo ve středoasijské společnosti společně se souhlasem rodičů neodmyslitelnou podmínkou sňatku (Тегизбекова 2013: 7) Jakmile nastal čas mladého muže oženit, jeho rodina měla dostatek materiálních prostředků a začala o sňatku vyjednávat s nevěstinými rodiči, zaplatila jim dobyt看em, popřípadě penězi či dalšími dary, a pokud platba proběhla podle stanovených pravidel, dívka se stala součástí nové rodiny, a v přeneseném významu jejím „majetkem“.

94 Dostupné z: [http://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie\\_statu/asie/kyrgyzstan/](http://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/asie/kyrgyzstan/) [cit. 2016–03–23].

95 Někdy rozlišujeme výbavu (tedy materiální věci, nábytek apod.) a věno (např. nemovitosti či dobytek). Nevěstina strana vyplácela ženichově rodině *sep* a po nějaké době jeho druhou část, *enči* (vysvětleno níže), nabízí se tedy takovéto rozlišení použít.

96 Abramzon uvádí pro věno termín *kiit*, jiní etnologové, např. Tegizbekova, *sep*, Abašin uvádí termín *kelin sepi* (Абашин 2003: 3). Fielstrup popisuje *kiit* jako dárky v podobě oblečení od příbuzných ženicha příbuzným nevěsty po zasnoubení (Фильструп 2002: 289). V takovém pojetí se význam *kiitu* zachoval dodnes – v současné době jde o dárky (především oblečení) obou svatebních stran. Kočkunov uvádí *kiit* (ve smyslu dárků) v přepisu *kuium (kijit)*, Lobačeva *kuim (kijt)*.

97 *Katyn alganča – otun al.* „Dříve než se oženíš, připrav palivo.“ Kyrgyzské přísloví.

98 V literatuře se setkáme s oběma termíny; Skupnik používá termín kompenzace za nevěstu a definuje ho jako ekonomický transfer vyskytující se především v kočovně-pastevských či zemědělských společnostech (Skupnik 2010: 271).



Na žádnou část *kalymu* však neměla nejmenší právo a výše *kalymu* navíc mnohdy souvisela s většími nároky nové rodiny. Svatba tedy byla výhodná pouze pro mužovu rodinu – ženy tím žádnou materiální podporu nezískaly (Малышев 1904: 134).

Instituce *kalymu* se zpočátku vztahovala k patriarchálně-feudálním vztahům a k existenci velké patriarchální rodiny, ale ani později, s jejím rozpadem a nástupem malé rodiny, *kalym* přirozeně nezanikl. Jeho vyplácení totiž souviselo také s dalšími faktory, jako například s ekonomickou situací, zvykovým právem, náboženstvím či ritualizací (Абрамзон 1990: 233–234). Zde se ovšem rozcházejí názory etnografů Abramzona a Kisljakova, který tvrdí, že s rozšířením monogamní malé rodiny instituce *kalymu* pozvolna zanikla (Кисляков 1959: 179).

Abašin upozorňuje na to, že především u usedlých skupin či národů (Uzbeků, Tádžiků), u nichž *šaría* postupně vytěsnila zvykové právo, čímž pádem se projevovala tendence k postupnému snižování či zániku *kalymu*, se objevila obdobná instituce *mahr*. *Mahr* měl dvě části: jedna byla vyplácena ihned a měla podobu *kalymu*, druhá měla fiktivní charakter finanční pojistky v případě manželovy smrti či bezdůvodného rozvodu (na jeho přání). Pokud se chtěla nechat bezdůvodně rozvést žena, musela vrátit veškerou částku, která byla před sňatkem odevzdána její rodině. (Абашин 2003: 4). Tegizbekova zastává názor, že *kalym* sehrál u Kyrgyzů stejnou roli jako *mahr* u Arabů (Тегизбекова 2011: 12).

S fenoménem kompenzace za nevěstu se můžeme setkat v celosvětovém průřezu rozličných etnik či národů, přikláníme se tedy spíše k obecnějšímu, širšímu pojetí *kalymu* u Abramzona. S kompenzací za nevěstu se na počátku 20. století setkáme například u Abcházců, kde se nazývá *ačma*<sup>99</sup>, u Arabů, Sartů<sup>100</sup> či Albánců, kde ovšem dívka nepřináší

99 Přehlednou komparativní studii o *kalymu* u Abcházců a Kyrgyzů publikovala v roce 2013 Ž. Č. Tegizbekova.

do nové rodiny výbavu, a dokonce i u slovenských Dětvanek (Vlach 1927: 323; 293; 452; 444). S kompenzací za nevěstu se setkáme i u některých obyvatel Ruského impéria, například u kalužských zemědělců (Теризбекова 2011: 16).

O kompenzaci za nevěstu (*bridewealth*) ve formě dobytka, dalších zvířat, peněz či darů se zmiňují také světoví etnologové – např. Jiří Holý, J. F. McLennan či R. H. Barnes. Barnes popisuje případy únosů nevěst (*bride capture*) v Indonésii, které si mohly dovolit pouze bohaté či prominentní rodiny – pokud dívka či rodina s únosem nesouhlasila, jedním z možných řešení, jak spor mezi dvěma znepřátelenými rodinami vyřešit, bylo nabídnout poškozené rodině po dohodě s ní *bridewealth*. Tato kompenzace ex-post (např. v podobě sloních klů) byla mnohem vyšší než obvykle, mnohdy dvakrát. (Barnes 1999: 59) Podobný princip výplaty vyššího *kalymu* po navrácení ukradené nevěsty zpět domů zmiňuje také Džumagulov (Абрамзон 1990: 245), přestože jedním z hlavních důvodů únosu nevěsty, o němž bude řeč podrobněji řeč v následující kapitole, je především snaha uspořádat svatbu co nejekonomičtěji či vyhnout se platbě *kalymu*.

Přestože by se mohlo zdát, že kompenzace za nevěstu je atribut především patriarchální, patrilinéární společnosti, Radcliffe-Brown a Ford se zmiňují o *bridewealth* v matrilineární společnosti afrického kmene Ašantů. V rurálních oblastech se kompenzace v naturálních proměnila ve finanční kompenzaci, která platí pro všechny společenské třídy, pouze u dívek ze společensky vysoce postavených rodin je vyšší. (Radcliffe-Brown – Ford 1950: 278)

Většina badatelů zabývajících se Střední Asií pohlíží na *kalym* zjednodušeně jako na „výkupné“ za nevěstu, jsou však i tací, jako například A. S. Morozova, kteří ho považují za kompenzaci rodičům za plnohodnotnou výchovu dcery (Кисляков 1967: 94-95). Lobačeva

---

100 Do roku 1917 se tak říkalo Uzbekům žijícím v oázách jižního Kazachstánu. Exnerová píše, že termín Sart měl několik překrývajících se významů, ale zvláště Rusové tak nazývali všechny usedlé obyvatele včetně Tádžiků (Exnerová 2008: 24).

se domnívá, že *kalym* byl kompenzací za ženskou pracovní sílu a že se objevil v období, kdy probíhal boj za patrilokalitu<sup>101</sup> celého svatebního obřadu (Лобачева 1978: 159).

Sergej Abašin upozorňuje na to, že *kalym* nemůžeme považovat za kompenzaci už jen z toho důvodu, že jeho výše a výše všech dárků nevěstě a jejím rodičům je rovna výši výbavy (viz níže). Jde tedy spíše o výměnu darů či úpisů, o složitý sociálně-rituální proces, který mnohdy trvá několik měsíců. (Абашин 2003: 1–2) Tegizbekova považuje *kalym* v současné době za daň kyrgyzským tradicím, nežli za obohacující prvek, jak tomu bývalo v dřívějších dobách (Тегизбекова 2011: 11). Etnograf Sergej Poljakov upozorňuje na nebezpečí tohoto sociálního fenoménu v současné době – upevňuje totiž tradicionalismus, výše *kalymu* není nikde stanovena, takže neustále roste<sup>102</sup>, a tato instituce obecně degraduje společnost (Тегизбекова 2011: 11).

Platba *kalymu* u Kyrgyzů přetrvala dodnes, přestože téměř před sto lety byl přijat Zákon o zrušení *kalymu* a navýšení věku při vstupu do manželství (u žen na šestnáct, u mužů na osmnáct let) (Бектурганова 2006: 53). Džумагулов se domnívá, že nově vzniklá socialistická společnost instituci *kalymu* porazila a zlikvidovala (Джумагулов 1960: 73). Nutno však podotknout, že v tradičních oblastech a ortodoxních rodinách se svatba bez kompenzace za nevěstu neobešla ani v době výstavby kolchozů, a neobejde se bez něj ani v dnešní době. Na počátku 21. století je však *kalym* vnímán spíše symbolicky, je to především znak sociálního statusu ženichovy rodiny, symbol prestiže. A podle názoru leckterých místních zároveň jistá garance toho, že ženich je schopen se o nevěstu

101 O patrilokalitě i matrilokalitě svatebního obřadu bude řeč v jedné z následujících podkapitol.

102 V polském tisku se objevily zprávy, že kyrgyzská vláda chce stanovit maximální výši *kalymu*, počet hostů či aut, protože Kyrgyzové často utrácení obrovské peníze, za něž by mohli žít i několik let, nebo si berou zbytečně velké půjčky. Více dostupné z: <http://wyborcza.pl/1,75477,19447431,kirgiskie-wesele-tylko-dla-bogaczy.html#TRrelSST> [cit. 2016–03–10].

postarat<sup>103</sup>. Přesto existují případy, o nichž se ještě zmíníme, kdy ženich za nevěstu *kalym* nezaplatí.

O stáří instituce *kalymu* mezi středoasijskými etniky jsou v literatuře sporé zmínky, přesto se dochovaly informace z 9–10. století n. l. Z kyrgyzského epitafu objeveného v Mongolsku se dozvíme, že: „Provdal jsem bez výkupného. Svému učni (manichejskému knězi) jsem poskytl sto mužů a střechu nad hlavou.“ (Мокрынин – Плоских 1995: 93) Existují také četné důkazy, že *kalym* se v dřívějších dobách nevyplácel otcí nevěsty, ale celé příbuzenské skupině. A také ženichova strana se často skládala na *kalym*, aby se jejich příbuzný mohl oženit. (Абрамзон 1990: 233)

V patriarchálně-feudální společnosti založené na sociální a majetkové nerovnosti byly dívky již odmala vnímány jako zboží, které bude prodáno do cizí rodiny. Například nejmenovaný cestovatel se svěruje, jak se mu jistý Kyrgyz chlubil, že mu jeho žena pěkně vynáší. Zaplatil za ni dvacet koní, ona mu porodila tři dcery, které on prodá za sto koní. (Татыбекова 1963: 22) Výše *kalymu* se odvíjela od společenského statusu (Бектурганова 2006: 29; Тегизбекова 2013: 6) a měla zamezit sňatkům mezi bohatými a chudými. Přesto, nebo právě proto se rodiče pro své dcery snažili najít bohaté ženichy (většinou do polygamního vztahu, v němž byla několikátou ženou) a syny provdat za chudé nevěsty, čímž se snažili výši *kalymu* minimalizovat (Абрамзон 1990: 234).

*Kalym* se většinou vyplácel v naturáliích, v počtu skotu či zvířat (bohatí ho vypláceli v tzv. *toгуzech*, tedy po devíti kusech<sup>104</sup>), do připojení Kyrgyzstánu k Rusku k

103 Tuto teorii zastává v současné době poměrně hodně mladých, konzervativně smýšlejících mužů – ožením se, až budu morálně připraven a materiálně zajištěn. Ovšem nijak už se nepozastaví nad tím, že jde o finanční příspěvek (v současné době se *kalym* vyplácí především penězi) jejich rodiny, který tedy nevypovídá o osobních kvalitách ženicha a schopnosti uživit rodinu, ale o společenském postavení jeho rodičů.

104 Číslo devět nese u Kyrgyzů sakrální charakter. *Kalym* vypadal v každé oblasti různě – např. v Issyk-Kulské a Narynské oblasti do *kalymu* nepatřila rohatá ani velká zvířata, v Čujské ano (Кочкунов 2013: 55).

nim prý přidávali otroky (Тегизбекова 2011: 15). Na přelomu 19–20. století se *kalym* začal vyplácet částečně v penězích, zemědělci k němu přidávali obilí. Kašgarští bohatí Kyrgyzové nezřídka platili *kalym* ve formě stříbrných slitků či jaků. (Абрамзон 1990: 235; Кочкунов 2013: 55). V Issyk-Kulské oblasti bylo za velký *kalym* považováno: sto kusů velkých zvířat (koně, krávy, velbloudi) a tisíc beranů; za středně veliký: padesát kusů velkých zvířat a sto beranů; za malý *kalym* bylo považováno dvacet pět kusů velkých zvířat a padesát beranů<sup>105</sup> (Фиельструп 2002: 34). V *kalymu* nesměl chybět kůň (*baš at*) – výměna za nevěstu! U chudších Kyrgyzů byla stanovena jeho minimální výše – *kalym* musel obsahovat jednu zvířecí jednotku (ideálně již zmiňovaného koně), a devět předmětů (věci, látky) (Кочкунов 2013: 56). U jihozápadních Kyrgyzů Ferganské kotliny *kalym* u bohatých obyvatel zahrnoval víc než deset kusů velkého dobytka, padesát ovcí, stanovené množství obilí a sušených meruněk; u středně bohatých více než čtyři kusy velkého dobytka a deset ovcí; u chudáků to byl jeden dva kusy velkého dobytka a sedm ovcí. (Осмонова 2015: 57)

Bohatí obyvatelé *kalym* platili průběžně a jeho konečná výše se většinou domlouvala ex post<sup>106</sup> (Тегизбекова 2011: 15). Z tohoto důvodu se tedy konaly i velmi rané sňatky, například devítiletého chlapce a sedmileté dívky, a to v případě, kdy šlo o sňatky domluvené již před narozením či u kolébky (viz níže) – chlapcovi rodiče se totiž obávali, že by do déle odkládaného sňatku mohla zasáhnout nějaká nepředvídatelná událost (Бектурганова 2006: 27).

Ne všichni muži si však mohli svatbu dovolit – převážně chudí najatí pastevcí nebo nádeníci na svatbu mnohdy za celý svůj život nenašetřili a umírali svobodní a bezdětní (Абрамзон 1990: 236); anebo si dobytek vysloužili u bohatých až několikaletou prací. Bez

105 O různé výši *kalymu* na základě společenského statusu píše také Fait (Fait 1910: 75–76) či Vlach (Vlach 1927: 298).

106 Podrobněji v přehledných tabulkách se výši *kalymu* v různých újezdech zabývá i Grodekov (Гродековъ 1889: 77–84).

povolání *manapa* či *baje* se však nemohli oženit, jinak je čekala pokuta, která se nezřídka rovnala polovině *kalymu*. (Татыбекова 1963: 20) Věk vstupu do manželství se tedy až dvojnásobně lišil podle ekonomického zabezpečení rodičů – bohatí ženili své syny ve 12–15 letech, chudí dokonce i ve třiceti (Гродековъ 1889: 55). Podle Vlacha byly tyto sociální rozdíly, kvůli kterým se muži nemohli oženit, důvodem, proč docházelo k častým krádežím dobytka (Vlach 1927: 289), které byly později v ruském právu zakázány.

Mohly nastat situace, kdy otec nechtěl dívku po vyplacení *kalymu* vydat. V takovém případě ho musel podle *adatu* vrátit v plné míře a zaplatit pokutu v podobě dvanácti kobyli a jednoho hřebce (Кочкунов 2013: 56). Existovaly však situace, o nichž se ještě zmíníme, kdy ženich mohl od svatby ustoupit a *kalym* byl jeho rodině vrácen v plné výši. A také případy, kdy na krutost *manapů* doplatili obyčejní lidé. Bekturganova popisuje případ z 50. let 19. století. Jeden mladý *džigit* sloužící u *manapa* si vyhlédl dívku, za níž jej rodičům vyplatil 18 kusů rohatého skotu. Protože nechtěl platit více, rozhodl se, že ji unese. Přijel do jejího *aulu* v době, kdy rodiče byli na *toji* v jiném *aulu*, dívka s ním však odmítla jet, za což ji vypráskal bičem a nožem jí přeřízl tepnu na ruce. Polomrtvou ji zanechal na místě, odjel domů a vrátil se až s *manapem*, který po rodičích vymáhal *kalym* a pokutu, přestože na ni podle *adatu* neměl právo. (Бектурганова 2006: 25)

Instituce *kalymu* však nebyla jednostranná – nevěstina strana byla povinná odevzdat *kiit* neboli *sep*, rusky *pridanoje*<sup>107</sup>. Česky to znamená věno či výbavu, která však měla být nižší než *kalym*. Dívka totiž po svatbě v rozmezí jednoho až tří let dostala od svých rodičů jeho druhou část, tzv. *enči*, která měla být společně s *kiitem* stejně vysoká jako *kalym* – mnohdy však jeho hodnotu převyšovala. *Kiit* se většinou skládal z oblečení, kobereců, matrací, pokrývek, nádobí, dalšího vybavení domácnosti či peněz; *enči* znamenalo především

<sup>107</sup> Skupnik poznamenává, že přestože v Evropě bylo věno zcela běžnou institucí, vyskytuje se pouze ve 3 % zkoumaného vzorku ze 1267 kultur (Skupnik 2010: 274).

rozličný druh skotu. V mnohých případech sehrál *kalym* roli materiálního základu pro přípravu výbavy. (Абрамзон 1990: 237) Abašin zastává hypotézu, že výdaje ženichovy strany byly menší než té nevěstiny – ženichovi rodiče totiž dávají novomanželům střechu nad hlavou (Абашин 2003: 3) *Kalym a sep* doplňovala během svatebního obřadu celá řada dalších darů, o nichž bude řeč v podkapitole věnované svatebním obřadům.

Oficiální zákaz *kalymu* sovětskou vládou měl za následek dvě protichůdné tendence. Tou pozitivní měla být větší svoboda dívek, s nimiž již nemohlo být nakládáno jako s majetkem, který si někdo koupil, či vdaných žen, jež se chtěly nechat rozvést a jejichž nový muž již nebyl vázán platit bývalému manželovi odškodnění ve výši *kalymu* (Кушнер 1929: 72). Tou druhou, méně příznivou, byla absence hmotné kompenzace za dceru v rodinách, jejichž životní úroveň tím mohla značně utrpět.<sup>108</sup> V tradičních rodinách se však *kalym* vyplácel nadále (např. formou „darů“) a tuto instituci se sovětské vládě zničit nepodařilo – v podobě čistě finanční částky v posledních desetiletích v Kyrgyzstánu oblékla nový plášť obrozené tradice a v dnešní době jde především o indikátor prestiže konkrétní rodiny.

108 Tomuto názoru může protiřečit hypotéza, že kompenzace za nevěstu je komplexní sociální mechanismus. Např. kompenzace, kterou rodina dostala za svou dceru, mohla být dále použita na kompenzaci pro nevěsty jejích bratrů, což dívku stavělo do významné pozice. (Skupnik 2010: 274–275)

## 4.5. TYPY SŇATKŮ MEZI KYRGYZY A EXOGAMIE

*Кызды сураганга бер, кымызды ичкенге бер.*<sup>109</sup>

Kmenově-rodová společnost Kyrgyzů byla (a dodnes do určité míry je) exogamní<sup>110</sup>, to znamená, že požadovala výběr partnera mimo konkrétní skupinu, jíž je členem (Skupnik 2010: 211). Podle pravidla exogamie si Kyrgyzové nesměli brát macechu a její děti, stejně jako děti otčíma. Bylo zakázané vzít si dvě rodné sestry či dvě příbuzné současně, po smrti ženy se však Kyrgyz mohl oženit s její sestrou (popřípadě příbuznou), pokud byla mladší (viz sororát). Dva bratři si mohli vzít dvě sestry<sup>111</sup>, pokud dodrželi pravidlo věkové posloupnosti, tedy kdy starší bratr si vzal starší sestru a mladší bratr mladší sestru. (Дыренкова 1927: 12–13) Grodekov takový sňatek dvou bratrů odmítá a tvrdí, že je možný pouze u dívek příbuzných dále než ve třetí generaci. Dále zmiňuje, že zákaz ženitby se týkal i *eneke* (kojné) či *emeklas* (mléčné sestry, tedy její dcery). *Džesir* (vdova) se nesměla provdat za svého tchána, ale za jeho bratra ano.<sup>112</sup> (Гродековъ 1889: 28–30)

Mezi Kyrgyzy taktéž platila náboženská exogamie a muži ani ženy si nemohli vzít osobu druhého vyznání, přestože poté, co se stal Kyrgyzstán součástí Ruského impéria, získala tato zvyková norma dispozitivní charakter – mužům byly manželky jiného vyznání

<sup>109</sup> *Kyzdy suraganga ber, kymyzdy ičkenge ber.* „Dceru dej tomu, kdo prosí, a kumys tomu, kdo pije.“ Kyrgyzské přísloví.

<sup>110</sup> Termín exogamie poprvé použil John McLennan a vztahoval se k příbuzenským skupinám, jež bývají exogamní, jako např. klany (Skupnik 2010: 211). Termín používají také jiní antropologové či etnologové (Copans, Murphy, Eriksen apod.) Oproti exogamii existuje také endogamie, která se týká skupiny, v níž je sňatek povolen či předepsán (Copans 2001: 54; Skupnik 2010: 214–220).

<sup>111</sup> Abramzon se taktéž domnívá, že zákaz vzít si ženu sestry svého rodného bratra, o němž ve svých studiích píše Zagražskij, na přelomu 19–20. století mezi Kyrgyzy prakticky neexistoval (Абрамзон 1976: 56).

<sup>112</sup> Grodekov uvádí podrobný výčet omezení a případů, v nichž sňatek u Kyrgyzů nebyl možný (Гродековъ 1889: 28–30).



povoleny, ženám manželé–jinověrci nikoli. Karakirgizové si brali Sartky či Tatarky, sňatky s Ruskami však byly přísně zakázány.<sup>113</sup> (Тегизбекова 2013: 9)

Sňatek mezi Kyrgyzy nesměl proběhnout mezi příbuznými po otcovské linii posledních sedmi generací. Každý chlapec musel znát své předky po otcovské linii do sedmého kolene. Říkalo se tomu *жети ата* (*džeti ata*) – sedm dědů a mezi těmito příbuznými se nesměl ženit (Кочкунов 2013: 93; Абрамзон 1976: 50); některé rody toto pravidlo dodržovaly do třetí až páté generace, některé dokonce pod vlivem *šar'ii* pouze do druhé (Гродековъ 1889: 27–28). Mezi jižními Kyrgyzy se vlivem islámu postupem času začaly objevovat dokonce sňatky mezi dětmi dvou bratrů, které byly v dřívějších dobách nepřipustné<sup>114</sup> (Абрамзон 1976: 51).

Kyrgyzové věřili, že taková manželství budou neplodná či s malým počtem dětí; jiní preferovali nevěstu z jiného rodu, protože takový sňatek mohl být zárukou dobrých vztahů (Дыренкова 1927: 11). Podle Grodekova by při blízkých příbuzenských sňatecích v jednom *aulu* mezi dívkami a chlapci chyběl stud (Гродековъ 1889: 28).

Populárními mezi Kyrgyzy byly výměnné sňatky, tzv. *kajčy kuda* – doslova „křížoví námluvčí“ (Дыренкова 1927: 14–15; Тегизбекова 2013: 9), rozšířené taktéž např. u Uzbeků či Turkmenů. Šlo o výměnu potomků mezi dvěma spřátelenými rodinami, a to buď přímo dcer a synů ze druhé příbuzenské linie, či sester a synů, anebo i vzdálenějších příbuzných, či např. jeden Kyrgyz dal dceru druhému Kyrgyzovi pro jeho syna, a ten mu dal svou sestru pro bratra toho prvního. Původním smyslem těchto sňatků bylo přísné dodržování exogamie za podmínek binárního uspořádání, v pozdějších, patriarchálně-feudálních vztazích šlo opět o snížení či anulování prostředků za svatební

113 Tegizbekova srovnává exogamii u Kyrgyzů a Abcházů a dochází k tomu, že u druhého jmenovaného etnika byla mnohem přísnější. Abcházové si například nesměli vzít nikoho se stejným příjmením a také u nich platila lokální exogamie, tedy zákaz svateb ve stejné vesnici. (Тегизбекова 2013: 11).

114 Abramzon tendenci postupného zmírňování, nedodržování či úplného zrušení některých pravidel exogamie nepřičítá pouze vlivu islámu, ale také novým, sociálně-ekonomickým podmínkám či historickému vývoji (Абрамзон 1976: 54).

výdaje či *kalym* (Абрамзон 1990: 244; Кочкунов 2013: 53–54). Tento typ sňatku tedy probíhal převážně mezi nejchudšími Kyrgyzy (Тегизбекова 2013: 9).

Velmi rozšířené však byly sňatky „kuzinní“, kterým se v odborné literatuře říká také příbuzenské či výměna partnerů<sup>115</sup>. Skupnik je názoru, že jde o zvláštní vypracování exogamně-endogamních pravidel a podrobně se rozepisuje o jednotlivých typech (Skupnik 2010: 200-235). Mezi Kyrgyzy byly oblíbené sňatky po mateřské linii, na něž se pravidlo *džeti ata* nevztahovalo. Rodiče tedy mohli například v té samé generaci oženit syna s dcerou matčina bratra, tedy sestřenicí z matčiny strany. Dvě sestry také mohly navzájem oženit či provdat své děti narozené v té samé generaci (Тегизбекова 2013: 11; Кочкунов 2013: 53). Rodiče však nesměli oženit syna s dcerou otcovy sestry. Některé rody dodržovaly toto pravidlo do třetí generace, u jiných to bylo zcela zakázáno. (Дыренкова 1927: 12) Abramzon s tímto tvrzením nesouhlasí – podle jeho výzkumů ve 40. letech 20. století existovaly obě dvě varianty, tedy tzv. kroskuzinní sňatky, přestože druhá možnost byla mnohem méně častá. Vylučuje však vliv *šaríi*, protože tyto sňatky se vyskytovaly i u severních Kyrgyzů, kde byl vliv tohoto práva zanedbatelný. (Абрамзон 1976: 54)<sup>116</sup>

Jak jsme již zmínili, mezi Kyrgyzy byly na přelomu 19–20. století populární polygamní, respektive polygynní sňatky, tedy manželský svazek, v němž jeden muž mohl mít více žen. Dodnes se tyto sňatky vzácně vyskytují, především však v modifikované formě, a ještě se o nich zmíníme.

Dalším typem sňatku mezi Kyrgyzy byl levirát (*dženge aluu* či *dženge katyn*), tedy

115 O příbuzenských sňatcích pojednává např. Skupnik (2010) či Murphy (2001).

116 U Tádžiků byly kuzinní sňatky jedněmi z nejrozšířenějších, byla však dodržována generační exogamie, to znamená, že nevěsta či ženich si nesměli vzít muže či ženu z jiné, tedy starší ani mladší generace (Кисляков 1959: 65). U jihozápadních Kyrgyzů Ferganské kotliny byly také rozšířené, stejně jako levirát či mnohoženství (v bohatých vrstvách) (Осмонова 2015: 39).

právo na ženu zemřelého bratra<sup>117</sup>. *Kelin* totiž byla po výplatě *kalymu* považována nejen za majetek muže, ale také nejbližších příbuzných (Аргынбаев<sup>118</sup> 1978: 95; Тегизбекова 2011: 16). Právo levirátu bylo opředeno mnohými pravidly, obecně se však týkalo především mladých žen, které zatím neměly žádné děti, anebo málo – v takovém případě náležela nejbližšímu příbuznému – *amengerovi* („následníkovi“), nejlépe staršímu bratrovi. Pokud byl však o mnoho starší než vdova, právo levirátu přenechal mladším bratrům. (Аргынбаев 1978: 97–98) Ne vždy se však k vdovám chovali humánně – stávalo se, že i patnáctiletá vdova byla nucena vzít si osmdesátiletého starce (Малышев 1904: 140). Podle Argynbajeva tyto vdovy často nacházely oporu u *bijů*, stejně jako u ruského státního zřízení (Аргынбаев 1978: 99–100).

Mohlo se stát, že ženich zemřel ještě před svatbou. Pokud neproběhla ani jedna oficiální návštěva nevěsty, *kalym* byl vrácen celý, pokud byl již zaplacen celý, ovdovělou nevěstu s výbavou přivezli do ženichova *aulu*, postavili smuteční jurtu a nevěsta měla celý rok plakat a truchlit (Аргынбаев 1978: 101–102).

Pokud již byla žena staršího věku a měla dospělé syny, mohla levirát odmítnout a nikdo jí to nesměl rozmluvit ani neměl právo disponovat s jejím majetkem. Dokonce pokud vdova měla pouze dcery, ani tehdy ji nesměli násilně přinutit se vdát. V takovém případě si obyčejně vzala do pěstounské péče syna („*usynovila*“) některého z blízkých příbuzných zemřelého manžela. Pokud se vdova chtěla provdat za někoho jiného, v rodině zemřelého manžela musely zůstat všechny děti (dokonce ještě nenarozené, jejichž otcem

117 Levirát je prý nejběžnější formou vdovského manželství a toto „švagrovské právo“ akceptuje 70 % světových kultur. Ve 22 % případů je preferován tzv. juvenilní levirát, tedy sňatek s mladším bratrem zemřelého. Levirát byl a je poměrně oblíbený, protože řeší materiální zajištění vdovy po smrti jejího muže. (Skupnik 2010: 236) Murphy přirovnává sororát k bratrské polyandrii (Murphy 2001: 84).

118 Argynbajev píše o levirátu a sororátu u Kazachů, odkazuje se však na literaturu týkající se obyčejového práva či etnografických specifik Kirgizů a Karakirgizů, to znamená dnešních Kazachů a Kyrgyzů. Vycházíme zde z předpokladu (a mnohé další prameny nás v tom utvrzují), že sociální instituty a obřady u těchto dvou etnik na přelomu 19. –20. století byly velmi podobné, mnohdy identické.

byl zemřelý, či kojenci) (Малышев 1904: 139), veškerý majetek<sup>119</sup> a po novém manželovi vyžadovali *kalym* a pokutu (Аргынбаев 1978: 96–97), anebo musel zaplatit podle svých majetkových možností od jednoho koně po patnáct velbloudů (Кочкунов 2013: 59). Z výše zmíněných faktů tedy vyplývá, že princip patrilinearity byl levirátu nadřazený.

Bekturganova zmiňuje mnohem přísnější pravidla levirátu a uvádí příklad ženy, která se po smrti svého muže nechtěla znovu provdat, přestože žila v rodině bratrů svého muže, a proto utekla ke svým příbuzným. Bratři ji však našli, svázali jí nohy a ruce a horkým kouskem železa jí pálili záda a nohy. (Бектурганова 2006: 28–29)

Opačným případem levirátu je sororát<sup>120</sup> (*baldyz alu*), tedy právo na sňatek se sestrou zemřelé ženy, opět podléhající mnoha zvykovým pravidlům, byl však méně častý než levirát. Právo sororátu si mohl nárokovat ženich před svatbou v případě, že již byl rodičům zemřelé nevěsty vyplacen *kalym* (Дыренкова 1927: 13) – tehdy mu za nepatrný příplatek (*baldyz kalym*) v podobě jednoho dvou velbloudů náležela její nezasnoubená sestra či nejbližší příbuzná. Jestliže v rodině taková dívka nebyla, *kalym* byl ženichově rodině plně vrácen, ovšem pouze pokud nevěsta zemřela v rodném domově, tedy do svatby. (Гродеков 1889: 56)

Přestože někdejší poměrně rozšířené právo sororátu a levirátu během sovětské nadvlády oficiálně zakázáno, v zapadlých rurálních oblastech se zachovalo a dokonce i v dnešní době se s nimi lze setkat (Табышалиева 1995: 18; Джумагулов 1960: 83).

119 Kočkunov poznamenává, že Kyrgyzové za žádných okolností nevydávali své materiální bohatství do rukou cizího rodu. Tento zvyk nejspíš pochází z dob kolektivního vlastnictví rodu, nejprve matrilineárního, později patrilineárního. (Кочкунов 2013: 65)

120 Levirát a sororát byly rozšířené také v předkřesťanské Evropě, protože prý posilovaly postavení rodů, církev se však zodpovědnost za vdovy snažila převzít na sebe, což ovšem znamenalo také dohled nad jejich majetkem. O sororátu se někdy hovoří jako o sororální polygynii. (Skupnik 2010: 237) Murphy uvádí termín sesterská polygynie (Murphy 2001: 84).

Dalšími dvěma typy sňatků, typickými nejen u Kyrgyzů, ale také u dalších středoasijských národů, byli *bel kuda* a *bešik kuda*. V obou případech šlo o sňatek domluvený o mnoho let dopředu, nežli mohl být skutečně zrealizovaný – v prvním případě ještě před narozením, v tom druhém šlo o zasnoubení dvou dětí „u kolébky“. (Осмонова 2015: 31–34) Ani v jednom případě se tímto rodiny nechtěly vyhnout platbě *kalymu*, ba naopak – *kalym* byl ženichovou stranou vyplácen dlouhá léta dopředu. Podle Abramzona jde o jedny z nejstarších svatebních institucí, o nichž najdeme zmínky například v národním eposu *Manas* (Абрамзон 1990: 238–240) Kočkunov poznamenává, že *bel kuda* většinou domlouvali opravdu dobří přátelé a tento ústní slib byl opředen mnohými rituály – budoucí otcové kousali do šípu, uzavírali pokrevní bratrství (na nařiznutých malíčcích), vyměňovali si sliny apod. U *bešik kuda* došlo k domluvě sňatku u kolébky, a jakmile bylo dívce pět sedm let, dostala stříbrné náušnice a proběhly oficiální zasnuby – *söjkö salyy*. Tímto byli informováni o budoucím sňatku taktéž ostatní obyvatelé. (Кочкунов 2013: 54)

Ne příliš obvyklými případy sňatků byly tzv. *ala kačuu*, tedy únosy nevěst, o nichž se zmíníme v následující samostatné kapitole.

Sňatek kompenzací za nevěstu, o němž byla řeč v předchozí podkapitole, byl u Kyrgyzů de facto podmínkou a bylo také řečeno, že mnozí nemajetní muži na něj vydělávali několik let, případně se za celý svůj život nikdy neoženili. Stávaly se však případy, kdy se chudý muž, nemaje finanční podporu rodiny, nechal najmout jinou rodinou (převážně takovou, v níž chyběl syn a tedy i pracovní síla), která ho přijala na pozici „zetě (ženicha) na odpracování“, kyrg. *kjuč kujöö*. Muž si odpracoval dva tři roky, čímž získal právo na nevěstu. Dalším možným, leč spíše vzácným způsobem, jak se vyhnout platbě *kalymu* či napomoci jeho snížení, byl únos nevěsty s jejím souhlasem (*ala kačuu*) (viz další

kapitolu), po němž však otec ženicha musel jet k otci nevěsty a omluvit se za syna – *aldyna tjušjuj*<sup>121</sup> (Абрамзон 1990: 244–245).

Jak uvidíme ještě dále v textu, převážně v kapitolách vycházejících z terénního výzkumu, některé formy těchto sňatků již zanikly (není nám známo, že by například existoval *kjuč kjujöö*) a některé, z evropského úhlu pohledu již přežitě, jsou stále aktuální. Dodnes se v rurálních oblastech setkáme s kuzinními sňatky, s manželskými svazky domlouvány v dětství apod.

## 4.6. KYRGYZSKÝ SVATEBNÍ OBŘAD V MINULOSTI

*Келинди келгенде көр, кемпирди өлгөндө көр.*<sup>122</sup>

Kyrgyzský svatební obřad v minulosti probíhal v několika etapách, vztahovaly se k němu desítky specifických obřadů a *tojů* a řada ustanovených pravidel, jako například neustálá „věčná pozornost“ ženichovy i nevěstiny rodiny v podobě darů, tzv. *kiitu* či dobytka (ženichova strana musela vlastnit a přivést s sebou do nevěstina aulu několik desítek ovcí, beranů či několik koní, které byly jakýmsi nádavkem ke *kalymu*). Tyto dary si obě strany předávaly u příležitosti každé návštěvy či obřadu. Při většině obřadů se nějaké zvíře (většinou ovce, beran) symbolicky zařizlo. Dalším pravidlem bylo to, že nevěsta do svatby nesměla navštívit ženichův *aul*, stejně jako ženich přijížděl za nevěstou na předsvatební setkání nejprve „tajně“. Zmíníme zde pouze některé a to především ty, s nimiž (nebo s jejichž modifikacemi) se můžeme setkat v Kyrgyzstánu i v dnešní době – v případě podrobnějšího vhledu do tematiky a popisu jednotlivých *tojů* odkazujeme na Kočkunova

121 Tento zvyk odpovídá dnešnímu zvyku *aču bazar* (viz kapitolu *Každodenní život v Narynské oblasti*).

122 *Kelindi kelgende kör, kempirdi ölgöndö kör.* „Na nevěstu se dívej (nevěstu posuzuj), když ji přivádějí, a (na) stařenu – když ji dávají do hrobu.“ Kyrgyzské přísloví.

(2013), Grodekova (1889), Fielstrupa (2002) či Džumagulova (1960), který se zabývá proměnami svatebního obřadu v dobách Kirgizské SSR<sup>123</sup>.

Kočkunov dělí celý svatební proces do šesti etap – na *svatovstvo* neboli námluvy, *pomolvku* (zásnuby), výplatu *kalymu*, předsvatební setkání ženicha a nevěsty<sup>124</sup>, svatební ceremoniál a na cyklus obřadů spojených s příjezdem nevěsty do ženichova *aulu* a první dny po příjezdu (Кочкунов 2013: 96). Lobačeva rozděluje obřady spojené s uzavřením sňatku u všech středoasijských národů do tří etap: v té první probíhají rozhovory o možném uzavření sňatku a jeho podmínkách (výběr nevěsty a námluvy, dohoda, zásnuby); druhá etapa je spojená s muslimským obřadem *nike*<sup>125</sup> a do třetí etapy spadaly obřady, které probíhaly po svatbě (Лобачева 1978: 144). Kisljakov dělí svatbu na dva svátky – námluvy a zasnoubení a na svatbu jako takovou, tedy náboženský obřad a příchod nevěsty do nového domu. První z nich je podle něho přežitkem matriarchátu, druhý se objevil až v novém společenském uspořádání, kdy za nevěstu byla požadována kompenzace. Předsvatební „tajná setkání“ ženicha v nevěstině *aulu* řadí mezi matrilokální, tedy původní zvyky. (Кисляков 1959: 217–218)

Již jsme zmiňovali, že při výběru nevěsty, který měli v plné pravomoci ženichovi rodiče, nezáleželo pouze na jednom parametru – dívku rodiče posuzovali podle vychování, tělesné konstituce, celkového zdraví a také sociální třídy, z níž pochází. Mnohdy se ohlíželi více na vážnost nevěstina otce než na jeho bohatství (Fait 1910: 75). Zřídka se však stávalo, že chudého chlapce oženili s bohatou nevěstou či naopak. Pokud však chudá dívka něčím vynikala, bohaté rodiny si ji brali jako *tokol*, tedy několikátou ženu. Mladí měli možnost potkat se již dříve při různých *tojich* či mládežnických hrách, při nichž už mladík

123 Svatební obřadnost u Kyrgyzů se zabývají i další etnografové, jako např. Abramzon (1978), Lobačeva (1978), Fait (1910) či Vlach (1927).

124 Osmonova píše, že tato etapa nebyla u jihozápadních Kyrgyzů Ferganské kotliny přípustná (Осмонова 2015: 39).

125 *Nike* je manželská smlouva nebo také muslimský svatební obřad před bohem. V ostatních zemích Střední Asie či v dalších muslimských zemích se setkáme s termíny *nikä*, *nikach*, *nikoch* či *neke*.

mohl dívce vyjádřit své city (tito mladí lidé však byli především z chudších rodin) (Абрамзон 1978: 109), případně tyto hry sloužily k „fyzickému sblížení“, které pokračovalo i po dívčině provdání (Фиельструп 2002: 14). Většina setkání však probíhala až po oficiální návštěvě *svatů* („námluvčích“) u nevěstiny rodiny. (Кочкунов 2013: 97–98) Je také třeba připomenout, že chudé rodiny prováděly tyto obřady velmi skromně, anebo některé části svatební obřadnosti zcela vynechaly (Кочкунов 2013: 113). A nakonec ani v posloupnosti obřadů neexistoval neměnný pevný řád. Většina autorů se shoduje na tom, že svatební obřad a svatební noc proběhly v domě nevěstina otce, tedy že byl dodržen princip matrilokality, a poté následoval přejezd k ženichovým rodičům, kde proběhl obřad *nike* (viz níže).

Před první návštěvou nevěstiny *svatů*, kyrg. *kuda*<sup>126</sup>, mohli ženichovi rodiče poprosit o radu *synčy* (věstce), a pokud byla nevěstina rodina málo známá, mohli vyslat na obhlídku *aračy* (tajného zvěda), který měl pomoci potvrdit či vyvrátit výběr nevěsty ještě před první návštěvou *svatů* u jejich rodičů. Pokud bylo vše v pořádku, na návštěvu se vypravil *džuuču* (posel), který již s nevěstinými rodiči hovořil o případném sňatku<sup>127</sup>. Obvykle přicházel na návštěvu večer, aby se v případě nepochození nestyděl jít zpátky domů. V případě jejich souhlasu se již otec nevěsty společně s dalšími *kuda* vypravil do ženichova domu, aby společně stanovili výši *kalymu* a další podrobnosti sňatku. Poté co se vše potřebné dohodlo, proběhla modlitba a hostina. Její průběh ve formě laškovného dovádění nevěstiny příbuzných popisují Vlach i Fait:

„Ženy provozují s námluvčími všelike žerty a hry, jež často meze pravé slušnosti přesahují; žertovně to nazývají *drchati námluvčí (kuda tarti)*. Tlupa ženštin z celé obce

<sup>126</sup> *Kuda* bylo označení pro muže z obou stran, v ženském rodě se příbuzné budoucích novomanželů nazývaly *kudagyj*, v plurálu, pro vyjádření svatebních příbuzných z obou stran, *kudalar*. Postavení *svatů*, především z dívčiny strany, bylo velmi vysoké a prestižní. (Кочкунов 2013: 99–100)

<sup>127</sup> Podle Коčkунова *aračy* a *džuuču* mohli být za jistých okolností toutéž osobou.



náhle vrhá se na starosvaty a tropí si z nich žerty. Provázkem při vchodu připraveným podrhnou jim nohu, jindy jako nástrahu vykopají jámu, již přikryjí chrastím, aby svatové do ní padli; narážejí jim vysoký klobouk na rychle k tomu účelu zhotovený ze staré pokrývky plstěné, jindy jim poházejí šaty moučnou kaší. V takovém zuboženém stavu vyvedou námluvčího ven, posadí jej na býka zády ku předu a jezdí s ním ku posměchu drobné mládeže po vesnici. Jinde tlampače vyvedou ze stanu a posadí ho na veliký koberec; koberec drží za cípy a vyhazují jako míč tlampače do vzduchu.“ (Vlach 1927: 288) Podle Lobačevy byly tyto hry, a de facto veškeré hry mezi ženichem a ženami z nevěstina *aulu*, nejspíše někdejšími relikty rivality a souboje mezi patrilokálními a matrilokálními tendencemi svatby (Лобачева 1978: 148).

V té době také proběhly zasnuby<sup>128</sup>, na jejichž znamení dívce navlékli stříbrné náušnice *söjkö salyy*. Od té chvíle se jí říkalo *kajynduu kyz.* (Кочкунов 2013: 99–100). *Kudalar* se již mohli vzájemně navštěvovat a ve stanoveném pořádku si navzájem předávali *kiit*, který nebyl součástí *kalymu*, ale vyjádřením či gestem dobrých vztahů. Zanedlouho po hostině se vypravili nevěstini *kuda* k ženichovi vyzvednout část *kalymu*. (Fait 1910: 77)

K předsvatebním setkáním ženicha a nevěsty, které mohly podle některých pramenů probíhat až po plné výplatě *kalymu*, podle některých již během platby<sup>129</sup>, se vztahovalo mnoho náboženských obřadů či her. Jejich účelem bylo především vzájemné poznávání mladé dvojice – v dnešním pojetí by tedy šlo o ekvivalent předsvatebních schůzek (s platonickým i erotickým podtextem), ovšem s rozdílem, že odstoupit od

128 Z dostupné literatury není zcela zřejmé, zdali zasnuby proběhly před popisovanou hostinou a *kuda tartys* anebo po ní, podle rozdělení jednotlivých etap Kočkunova však měly proběhnout před výplatou *kalymu*.

129 Podle Abramzona období předsvatebních setkání ženicha a nevěsty korespondovalo s obdobím, kdy byl vyplácen *kalym*, ženich si však nesměl odvézt nevěstu do svého *aulu* před jeho úplným vyplacením (Абрамзон 1990: 241–242). Kušner píše to samé (Кушнер 1929: 73), a Kočkunov o několik stran dále také (Кочкунов 2013: 107).

naplánované svatby v případě plně zaplaceného *kalymu* bylo takřka nemožné (v některých výjimečných případech mohl ženich odstoupit od sňatku a získat zpět celý *kalym* po první návštěvě v nevěstině *aulu*). (Кочкунов 2013: 101; 104)

K předsvatebním setkáním patřil první příjezd do nevěstina *aulu*, tzv. *küjölöö* („zeťování“) neboli *džuz körüşüü* („známost“), které ženich podnikl společně s kamarádem oplývajícím hudebním či řečnickým nadáním, zdržovali se však zpovzdálí; druhý příjezd se jmenoval *üj džanyna baruu* („přijít blízko k jurtě“) a ten již ženich podnikl s několika druhy, přičemž nevěstini *kudalar* postavili *konok üj* (jurtu pro hosty), v níž probíhal obřad *eşik açar* („otvírání dveří“) a následně *džuz körüstürüü* („oční kontakt“). Na druhý den již ženich zůstával v nevěstině *aulu* a proběhlo „ukládání do postele“ – *kojunga saluu*, kterému byla přítomna také nejbližší nevěstina švagrová, jež měla zabránit případnému ženichovu hrubému zacházení s nevěstou. Kočkunov píše, že nehledě na počet těchto schůzek nemělo mezi snoubenci dojít k fyzickému intimnímu kontaktu (Кочкунов 2013: 101–107).

O podobném zvyku „uléhání do postele“ se zmiňuje i Kušner, který se ve dvacátých letech 20. století pohyboval mezi Kyrgyzy žijícími v horských *aulech*. Podle něho se tamní obyvatelstvo projevovalo značnou mírou promiskuity: po této noci, ať už byla svatební nebo nebyla, se budoucí nevěsta mohla krátkodobě, nezávazně stýkat s jinými svobodnými muži z jejího *aulu* (ti však již také mohli být zadání), ženich o tom s největší pravděpodobností věděl, nic však nenamítal, neboť všechny děti (ať už byly biologicky jeho nebo ne), po narození právně náležely jemu (on zaplatil *kalym*). Žena z rodu Mačak se o svých vedlejších poměrech, které mohly nadále přetrvávat i po svatbě, nestyděla hovořit

a brala je jako samozřejmou věc. Tvrdila, že nezná ženu, která by nikdy nebyla nevěrná<sup>130</sup>. O kus dále se Kušner zamýšlí nad pohlavním životem horských Kyrgyzů, který oproti městským oblastem často začínal ve velmi raném věku, čemuž přičítá problémy jako mužská impotence či rozšíření pohlavních chorob, a to především syfilisu. (Кушнер 1929: 73–74)

V rámci předsvatebních setkání také probíhaly dostihy na koních, tzv. *kyz kuumaj*, kdy nevěsta dostala přibližně kilometrový náskok, načež ženich ji měl dohonit a dotknout se bičikem jejích zad<sup>131</sup>; či obřad *takija sajdy*, jehož se zúčastnila i matka ženicha a při němž měl za úkol, stoje venku před jurtou, shodit z hlavy nevěsty, která seděla uvnitř, pokrývku hlavy *takiju* a svatební přikrývku *šökülö*. Celý obřad měl opět žertovný podtext a na nevěstino místo mohli posadit nějakého chlapce oblečeného do jejích šatů<sup>132</sup>. (Кочкунов 2013: 107–108; Фиельструп 2002: 24–28).

Hlavní svatební obřad *üjlönüü toju*, *üjlön*, což znamená „mít svoji jurtu“ či „mít svůj krb“, trval tři až čtyři dny a konal se v *aulu* nevěstina otce. Počet *svatů* závisel na jeho materiálním zajištění a obvykle se pohyboval od patnácti do padesáti osob. Příjezd *svatů* měl stanovený pořádek a musel být vykoupen (nejlépe koněm) – před vjezdem do *aulu* totiž měli nevěstini *kudalar* natažený provaz *arkan tartuu*<sup>133</sup>. Poté probíhalo tzv. „kozlodraní“ – *ulak tartuu*. Ženichovi *kudalar* s sebou přivezli kozla, kterého zařízli u vjezdu do *aulu*. *Džigité* na koních poté vyrazili k jurtě nevěstina otce, aby mu tam mrtvé vykuchané zvíře hodili – naproti nim vyjeli *džigité* z nevěstiny strany a tím začal celý

130 Kušner se také zmiňuje o tom, že u rodu *Koški* bylo ctí muže nabídnout svému kamarádovi, pokud ho navštívil, na noc svou ženu (ať už měl jednu nebo více) (Ibidem). O nevěře v některých horských izolovaných oblastech Tádžikistánu (např. v *kišlaku* Jogid či v dolině říčky Jazghulóm) píše také Kisljakov. Pro tento nemanželský, milenecký poměr existovaly dokonce speciální termíny: *džura* (přítel) a *džuragí* (přátelství). V údolí řeky Vandž bylo mezi vdanými ženami prestižní mít milence. (Кисляков 1959: 69–70)

131 Lori Handrahan tento zvyk zmiňuje v souvislosti s *ala kačuu* (viz další kapitolu), ovšem s rozdílem, že mladík na koni má dívku políbit.

132 Kočkunov poznamenává, že mnohé prvky z předsvatebních setkání ženicha a nevěsty se opakovaly i během svatebního obřadu (Кочкунов 2013: 108).

133 S tímto zvykem se dodnes setkáváme v Narynské oblasti.

souboj. Vítězná strana, respektive *džigit*, který kozla dovezl jurty nevěstina otce, dostal od otce poražené strany drahý plášť. (Кочкунов 2013: 155–117)

S příjezdem ženichových rodičů do nevěstina *aulu* je také spojen obřad *kulduk uruu*, který v obměněné podobě přetrval dodnes např. v Narynské oblasti. Rodiče se měli několikrát hluboce poklonit otci nevěsty, přičemž opakovali: *kudugubuz bar – jsme vaši pokorní otroci*. Otec jim na to pokaždé odpovídal: *kuldugungar kudajga*, tedy – *bůh přijme pokoru*. Kočkunov se domnívá, že původ tohoto obřadu pochází z doby přechodu mezi matrilokálním a patrilokálním sňatkem, kdy odvoz nevěsty do ženichova *aulu* nebyl vítán. (Кочкунов 2013: 117)

První den byl zakončen obřadem *kijö körgözüü* („ukázáním“ ženicha) v jurtě, kde seděli všichni hosté. Po jeho trojím uklonění nevěstiným *svatům* a blahořečení proběhl ještě obřad *kulak čočmoj*, který spočíval v tom, že každé malé dítě z nevěstiny strany ho mohlo zatahat za ucho a on mu za to dal malý dárek. Smysl tohoto obyčeje spočíval v tom, že měl být v budoucnu dobrým posluchačem a vždy měl vyslyšet a plnit jejich prosby<sup>134</sup>. Nevěsta mezitím seděla v otcově jurtě za speciálním závěsem *köšögö*, který byl symbolem svatby, a s hlavou přikrytou drahým pláštěm měla plakat. Za *köšögö* seděly ženy a zpívaly *košok*<sup>135</sup>, v nichž opěvovaly nevěstu, její dobré vlastnosti, krásu apod. Nevěsta namísto odpovědi slabě plakala. Tento obřad se jmenoval *kyz kyngšylatuu*, tedy doslova „dívčí nářek“. Poté následoval obřad *kyz ojunu* neboli loučení dívky se svobodou. Odehrával se v nedaleké jurtě nevěstinych blízkých příbuzných a účastnily se ho nejen příbuzné dívky, ale také ženich a jeho přátelé. Pokud dal nevěstin otec v rámci *sepu* i jurtu, její stavba spojená s rituálním obřadem probíhala také první den. (Кочкунов 2013: 117–123).

134 Obyčej tahání za ucho opět přežil v různých modifikacích dodnes, jak v Narynské oblasti, tak v Lejleckém okrese.

135 Písňe, které ženy zpívaly (a dodnes v některých oblastech zpívají) během loučení s mrtvými, ale také s odchodem dívky z rodného domu.

Druhý den ráno se nevěstě z původních mnoha copánků zaplétaly dva copy, což symbolicky znamenalo přechodový rituál přivítání mezi ženy. Rituál *čač örüü* měl více variant, my zde zmíníme tu, s jejíž podobou se můžeme setkat (např. v Narynské oblasti) dodnes. Nevěstě nejprve vybraná vážená žena pomazala beraním sádlem vlasy, jeden cop jí zaplétala tchyně, druhý její matka a nakonec jí první žena na hlavu dala *eleček* (turban). V ten večer probíhalo ukládání nevěsty a ženicha do společné postele – *kojunga salaar*. Mladé dívky ji stlaly až ke kolenům, za což dostaly *töšök salaar* („výkupné“), poté přišel ženich, záhy přinesly dívky nevěstu, laškovně se o ni s ženichem přetahovaly, opět následovala řada výkupů za mnohé další úkony, načež v jurtě zůstali jen novomanželé a nevěstina nejbližší snacha. Tehdy měla proběhnout první svatební noc a faktické fyzické sblížení ženicha a nevěsty.<sup>136</sup> Snacha dala nevěstě kousek vaty, která měla prokázat svou neposkvrněnost. Stávaly se případy, že dívka již nebyla pannou a ženich mohl otcí nevěsty vyhrožovat a chtít po něm vrátit *kalym*. Většinou však tuto informaci skrýval a vatu tehdy pomazali zvířecí krví. (Кочкунов 2013: 123–125) Podle Lobačevy svatební noc téměř u všech středoasijských etnik probíhala v *aulu* ženichových rodičů – výjimkou mohl být případ, kdy nevěsta byla jedináček a její rodiče již byli v pokročilém věku či nemocní (Лобачева 1978: 144) Fielstrup zaznamenal, že v některých oblastech probíhal obřad *nike* ještě před svatební nocí, aby bylo případné dítě zákonné (Фиельstrup 2002: 36). Kočkunov přiznává, že od doby, kdy se konal obřad *nike*, probíhal v nevěstině *aulu*, protože opačná posloupnost, tedy svatební noc a poté *nike*, nebyla přípustná. Anebo se *nike* konal v ženichově *aulu* a tam také proběhla svatební noc (Кочкунов 2013: 135–136). Osmonova píše, že u jihozápadních Kyrgyzů Ferganské kotliny probíhal obřad uzavření sňatku v *aulu* nevěstiniých rodičů a ženich do té doby nemohl svou nevěstu vidět, natož ji třeba držet za ruku (Осмонова 2015: 99).

<sup>136</sup> Svatební noc probíhala v nevěstině *aulu* převážně do zavedení muslimského obřadu *nike*, problematika je vysvětlena níže v textu.

Třetího dne se konal svatební obřad a řada dalších rituálů. Hned ráno oblékli vdanou ženu, na hlavu jí dali *šökülö* a posadili ji na koně, aby společně s jedním *džigitem* objela celý *aul* a pozvala další hosty. Poté došlo na různé hry, například *töšök talašmaj* (boj o „prostěradlo“ či „manželské lože“), což byla přetahovaná mezi *kudalar* ženicha i nevěsty (mohly se jí účastnit i ženy) nad vykopanou jámou jeden krát jeden metr, zaplněnou popelem, moukou a *talkanem*<sup>137</sup> v pytlicích. V jámě stál kůl, na něm byl navázaný provaz a cílem bylo vytrhnout kůl a přetáhnout ho na svou stranu, anebo provaz na libovolném místě přetrhnout. Zábava mohla trvat několik hodin, variantně mohli soupeřit muži obou stran a ženy jim mohly překážet a škodit. Podle Kočkunova byla tato hra soubojem mezi mužským a ženským vůdcovstvím. (Кочкунов 2013: 127–128)

Svatba končila společnou hostinou a až do první poloviny 19. století bylo zvykem, že ženich zůstával v nevěstině *aulu* jeden až dva roky, poté se však tato doba minimalizovala. Po svatebním obřadu následovala poslední část svatební ceremonie – odjezd nevěsty s výbavou a jednou snachou do mužova *aulu*. Ten byl opět spojen s mnoha ceremoniemi, například pěním *košok*. Mladí muži z nevěstina *aulu* mohli naoko ukrást dívku z ženichova *aulu* a požadovat za ni výkupné (koně)<sup>138</sup>. Po příjezdu do ženichova *aulu* si nevěsta před vstupem do jurty umyla obličej, tchyně jí hlavu obsypala *boorsoky*; poté nevěstu posadili za závěs *köšögö*, dali jí do ruky *ijik* (vřeteno) a kus vaty, aby si v domácnosti vedla jako vřeteno a byla čistá jako vata. S nevěstou byla v jurtě i snacha, která ji v prvních dnech měla doprovázet, postupně za nimi přicházely další ženy a nevěsta se každé z nich hluboce klaněla. (Кочкунов 2013: 129–133)

První den po příjezdu nevěsty do ženichova *aulu* proběhl obřad zasvěcení ohni a novému krbu v jurtě tchyně a tchána, který se jmenoval *otko kirgiziüü* („vstoupení do

137 Krupice či hrubá mouka z upražených zrn pšenice, ovsu, ječmene, žita či kukuřice rozšířený v kuchyni Altajců, Burjatů, Kazachů, Kyrgyzů, Baškirů, Mongolů aj.

138 Zde by se zřejmě dala vystopovat jistá příbuznost s kradením nevěst.

ohně“)<sup>139</sup>. Nevěsta vešla se zahalenou tváří do jurty tchána a tchyně, dostala do rukou kousky sádla, zhluboka se klaněla všem přítomným a při každém úklonu hodila kousek do ohně. Poté dostala do ruky vařečku, kterou měla třikrát zamíchat vývar, míchala však směrem k sobě, což mělo znamenat připoutanost k domu. U karateginských (tádžických) Kyrgyzů existoval zvyk pomazat nevěstě ústa sádlem či lojem, po němž měla provést obřad čištění špinavého hrnce – *kazan köölöö*. (Кочкунов 2013: 133–135) S podobnými obřady se můžeme ve vybraných oblastech Kyrgyzstánu setkat dodnes (viz následující kapitoly). Po *otko kirgiziüü* neměla nevěsta vycházet z jurty nebo zpoza svatebního závěsu *köšögö* patnáct dní, výjimkou byla noc, když všichni spali, a ona si mohla dojít vykonat potřebu (Кочкунов 2013: 137).

Důležité bylo samotné uzavření sňatku. Zajímavý je Fielstrupův zápis o tomto obřadu v předmuslimském období, jemuž nemusel být přítomen *mulla*, ale mohl to být člověk, který znal nějakou modlitbu či to byl pouhý zprostředkovatel. Součástí rituálu bylo naříznutí bříšek malíčků obou novomanželů a vzájemné sání krve. Tento svazek byl nezrušitelný, *talak* (rozvod) se objevil až s muslimským náboženstvím (Фиельstrup 2002: 53; 18). Ve druhé polovině 19. století však mezi Kyrgyzy převažoval muslimský *toj nike* a jak jsme již zmínili, mohl probíhat jak v nevěstině, tak ženichově *aulu* (po obřadu *otko kirgiziüü*), rozhodující bylo jeho primární postavení před svatební nocí, která se konala až po něm.

Mezi jihozápadními Kyrgyzy probíhal v nevěstině *aulu*, a to následovně: *ak örgö* (svatební jurta), rozdělili závěsem *köšögö* na dvě části – mužskou a ženskou, ženy musely mít na hlavě šátky, muži *kalpaky*. *Moldo* seděl na ženichově straně, četl modlitby, poté se ho třikrát zeptal, zdali při svědectví všech přítomných chce vstoupit do čistého

139 Tento zvyk se neodehrával pouze v jurtě manželových rodičů, ale měl rituální význam a byl vnímán jako první oficiální návštěva u nových příbuzných, např. v rodině manžela bratra. Na jejich počest zařizli berana, nevěsta dostala *ak džooluk* (bílý šátek) jako symbol čistoty a počestnosti. (Кочкунов 2013: 135) Název i význam obřadu se dochoval na mnohých místech Kyrgyzstánu dodnes.

manželského vztahu: *Tuttyngbu?* („Souhlasíte?“) a ženich třikrát odpověděl: *Tuttut* („Souhlasím“). Nevěsta byla povinna odpovědět tiše, respektive souhlas za ni měla vyslovit jedna z přítomných snach. Poté dostali novomanželé napít několika doušek vody – *nike suusu*, která podle šaríi potvrzovala jejich svazek. Po skončení obřadu *moldo* dostal modlitební koberec, berana či jiný drobný skot a konala se hostina a také svatební noc. (Осмонова 2015: 100–104). V oblastech, kde šaría neměla tak velký vliv, byl *köšögö* poodhalen a nevěsta se ženichem seděli vedle sebe (Кочкунов 2013: 135).

Několik měsíců po zakončení všech svatebních obřadů otec ženicha pozval na návštěvu nevěstiny rodiče, aby se „seznámili s jejich domem (domácností)“ – *ešik tör körsötüü*. Proběhlo bohaté pohoštění, po němž matka nevěsty dostala *süt aky* (platbu za mateřské mléko) v podobě nějakého zvířete, načež matka třikrát pronesla: *Süt akymdy kečtim* – „loučím se se svým mlékem“. Tímto už dcera neměla vůči rodičům žádné dluhy za jejich veškerou výchovu. (Кочкунов 2013: 138)

## 4.7. OBŘADY SPOJENÉ S NAROZENÍM DÍTĚTE<sup>140</sup>

*Баланы жашинан, катынды башинан.*<sup>141</sup>

Obřadů či tabuizovaných činností spojených s těhotenstvím, porodem či prvními dny a měsíci novorozencova života existoval v kyrgyzské společnosti bezpočet. Už při výběru nevěsty ženichovi rodiče přihlíželi k jejímu celkovému zdraví či k šíři boků – porody

<sup>140</sup> V této podkapitole vycházíme především z knihy Ajdarbeka Kočkunova: *Этнические традиции кыргызского народа (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса)*, v níž je problematika systematicky a velmi dopodrobna popsána. Tento stručný přehled nejcharakterističtějších *tojů* a obyčejů není konečným výčtem, jako spíše obecným nastíněním některých rituálů, které byly často spojeny s magií, animismem a také vírou v dobro a sílu přírody. Mnohé tyto rituály byly propojeny s kultem plodnosti, o němž se ještě zmíníme v samostatné kapitole.

<sup>141</sup> *Balany džašinan, katyndy bašinan.* „Dítě vychovávej od mala, ženu poté co se s ní oženíš.“ – Narynské přísloví.



bývaly obtížné, úmrtnost převážně dětí (ale i žen) vysoká. Rodin bez jediného dětského úmrtí byla přibližně pouhá desetina (Кочкунов 2013: 79).

Po obřadu *nike* bylo důležité, aby si na svatební posteli pohráli malí chlapci, nebo aby se v ní „poválela“ žena s dobrými vlastnostmi a především s mnoha potomky.<sup>142</sup> Poté co žena otěhotněla, měla privilegium některé své dosavadní činnosti vynechat – některé měla přímo zakázány: nesměla nosit vodu, vycházet sama z jurty, spát sama a pocítit strach. Po porážce skotu nesměla čistit žaludek nebo propírat jiné vnitřnosti; nesměla překročit pestrobarevnou nit či koště, aby se děťátku neomotala pupeční šňůra kolem krku; nesměla si stříhat vlasy, aby tím dítěti nezkracovala život apod. Jako ochranu proti zlým silám (*kara basu*, *albarsty*) u sebe nosila amulet (*tumar*), do něhož *moldo* zapsal síru z koránu. Pokud prý těhotná žena dostala chuť na srdce tygra, vlka či maso divokých ptáků a bylo jí vyhověno, Kyrgyzové věřili, že takové ženě se může narodit dítě s neobyčejnými vlastnostmi, budoucí hrdina či vůdce.<sup>143</sup> (Кочкунов 2013: 80–82)

U porodu, kyrg. *töröt*, zůstalo pouze několik starších zkušených žen, případně muž rodičky (Фиельструп 2002: 65), který mohl v případě potřeby zasáhnout silou a jehož přítomnost měla odhánět ženského démona *albarsty*. Po celou dobu porodu v jurtě neustále hořel oheň, podle Abramzona nad ženinu hlavu věšeli nabitou zbraň, podestýlali pod ni medvědí či vlčí kůži a také mohli pozvat kováře, aby v jurtě kul železo. (Кочкунов 2013: 83) Jakmile začaly porodní stahy, ženy zapálily svíce, nad postelí sypaly mouku, přinesly hadí kůži a horký čaj pro rodičku. Kdokoli by v tu chvíli přišel do jurty s prosbou si něco vypůjčit, byl odmítnut a střílelo se do vzduchu. Pokud byl porod komplikovaný, přivedli prvorodičce jehňátko, jehož se žena přidržela za nohu a které poté bylo zaříznuto, aby

142 Tento zvyk přetrval v některých tradičních oblastech Kyrgyzstánu dodnes.

143 Pověr spojených s činnostmi či stravováním těhotné ženy, s porodem a životem novorozeněte existovalo mnohem více – zde uvádíme výběr. Pravděpodobně mají kořeny v předislámském období, v němž Kyrgyzové praktikovali některé obřady šamanského, animistického či totemického charakteru. Více v knize T. D. Bajalijevy: *Доисламские верования и их пережитки у Киргизов*.

ihned po porodu mohla sníst čerstvý vývar a maso. (Кочкунов 2013: 83–84) V Talaské oblasti dostávala rodička první den horké mléko, druhý den čaj a třetí den kaši z prosa; čtvrtého dne muž zařízal berana a žena jedla maso. Pokud měla žízeň, pila vodu.<sup>144</sup> (Фиельstrup 2002: 65)

Pupeční pahýl, který sám odpadl za několik dní, zavázali do čistého hadříku. Měl sloužit jako lék proti nemoci *saakoo*, jejímiž symptomy byl kašel u koní.<sup>145</sup> Placentu a pupečník dítěte zabalili do čistého hadříku (někdy k nim přidali beraní kost a pšeničná zrna) a zahrabali hluboko do země, aby je nesnědli psi. Někdy mohli placentu psům naopak dát (Фиельstrup 2002: 65), aby bylo dítě zdravé a mělo tolik potomků, kolik fena. Případně si placentu vzala neplodná žena. Nesměla se však dostat do rukou nepřejícné ženy. Ta ji totiž mohla zahrabat do země, položit na ni kámen, kvůli čemuž by žena, z níž placenta vyšla, mohla přestat rodit další děti. (Кочкунов 2013: 84-85)

Po zdařilém porodu následovalo tzv. *süjünčü*, což znamenalo oznámení příbuzným, zdali se narodil chlapeček nebo holčička. V prvním případě se říkalo: *börü* („vlk“), *at toktuur* („ten, kdo sedlá koně“) apod.; ve druhém: *kyrk džylky* („čtyřicet koní“), což mělo taktéž vyjadřovat přání, aby dívka jednou byla provdána za vysoký *kalym*. Ten, kdo se zprávou přišel, dostal dárek – dobytek nebo jiné cenné věci. Prvnímu kojení, kyrg. *oozantuu*, byl přikládán osudový význam a k ústům dítěte většinou přikládali železný předmět, aby bylo zdravé a silné. Po prvním koupání v osolené vodě<sup>146</sup> dostalo novorozeně *ut köjnök*, svou první „psí“ košilku, sešitou z kousků čisté látky, sebraných v různých

144 Džumagulov píše o porodech v Čujské nížině v době Kirgizské SSR. Ty již probíhaly pod lékařským dohledem, případně doma s porodními bábami, které se však snažily zachovávat čistotu a v případě jakýchkoli komplikací porod nechtěly provést a doporučily rodině vyhledat lékařskou pomoc. Dřívější rituály spojené s porodem a ochranou novorozence byly praktikovány pouze v některých rodinách. (Джумагулов 1960: 62)

145 Kyrgyzové žili v těsném sepětí s přírodou, což lze pozorovat nejen na způsobu jejich tehdejšího života, ale také na řadě rituálů.

146 Fielstrup uvádí u rodu *Solto* koupání novorozeněte ve slané vodě každé dva tři dny během prvních čtyřicet dní (Фиельstrup 2002: 67); koupání dítěte ve slané vodě je známo dodnes, podle respondentky Gazbubu se však rituál provádí v prvních dnech po narození proto, aby mělo dítě méně ochlupené ruce, nohy a jiné tělesné partie (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let).

domovech vážených obyvatel, kterou před jejím obléknutím dítěti nezapomněli přiložit k zádům psa či vlka. Pokud v rodině děti často umíraly, novorozeně bylo dáno do péče jiné kojící ženě na tři, sedm či čtyřicet dní (někdy dokonce i rok). Zpět ho rodina musela „vykoupit“ (Абрамзон 1990: 280). Matky, jimž umíraly děti, také v dřívějších dobách často krmily svým mlezivem štěně či vlčí mládě, načež ho společně se svým dítětem během tří pěti či sedmi dnů kojily<sup>147</sup>. (Кочкунов 2013: 86–87)

Jméno dítěti vybíral jedině muž – a to buď nejstarší muž *aulu*, anebo *moldo*, který ho nejprve zašeptal novorozenci do ucha a poté ho pronesl veřejně. Jméno se mohlo vztahovat k významné události, místu, času, hrdinovi či k příjezdu hostů. (Кочкунов 2013: 87–88) Vlach píše o vybrání jména stařešinou obce po čtyřiceti dnech, ideálně po bohatém či udatném příbuzném, čímž bylo dítě prohlášeno za člena pokrevenství (Vlach 1927: 290).

Sartské přísloví praví, že pokud se narodilo dítě v horách, dostalo jméno „hora“, pokud ve stepi, jmenovalo se „step“ (Фиельструп 2002: 77). Pokud se rodily děti pouze jednoho pohlaví, dostali jméno s jasným vyjádřením touhy po dítěti druhého pohlaví<sup>148</sup> (Кочкунов 2013: 87–89); anebo se jim říkalo jménem opačného pohlaví (toho, které si rodiče přáli), holčičky byly oblékány do chlapeckých šatů či chlapci do dívčích (Фиельструп 2002: 87). Jména, která měla zachránit život dětí, byla například tato: Toktosun, Toktogul, Toktobibi, Arsankul (Фиельструп 2002: 71). Děti obvykle dostávaly dvě jména – vlastní jméno a přezdívku vyjadřující charakter. Týkalo se to především rodin, v nichž děti často umíraly, anebo rodiče chtěli skrýt pravé jméno novorozence (Кочкунов 2013: 88). Respondent Rysbek, původem z Narynské oblasti, tvrdí, že dvě jména se dětem dávají dodnes – důvodem přízviska je však snaha zmást zlé duchy a ochránit před nimi děťátko – druhé jméno proto dostávají v noci (Rysbek, Kyrgyz, 43 let).

147 U turko-mongolských národů byl v dřívějších dobách kult vlka velice rozšířený a tyto rituály pravděpodobně vycházejí z něj.

148 Tento zvyk se u dívek praktikuje dodnes, viz kapitolu věnovanou Lejleckému okresu.

Zajímavé jsou rituály spojené se životem dvojčat, v nichž šlo o zřejmé duchovní přetržení pout mezi dětmi. Pokud se narodila dvojčata, jejich placentu rozdělili na dvě části a zakopali na dvou různých místech, aby v případě, že se s jedním něco stane, nebyli k sobě tak silně připoutáni. Pokud jeden z nich zemřel, druhého chtěli jeho blízcí zachránit tím, že ho zavřeli pod převrácený kazan<sup>149</sup>. Často mu po tragédii změnili jméno a vedle zemřelého sourozence pohřbili zaříznutou ovci či slepici. V některých případech jednoho z dvojčat odevzdali jiné rodině a za několik dní ho „vykoupili“. Pokud žena porodila troje dvojčata za sebou, její muž měl právo vzít si další ženu. (Кочкунов 2013: 89)

Ihned po narození se konal obřad *džeentek*<sup>150</sup>, kdy do jurty rodičky přicházeli příbuzní s dary; třetí, sedmý nebo devátý den po porodu se konal *bešik toj*<sup>151</sup> – první uložení novorozeněte do kolébky. Kolébku většinou vyřezal otec dítěte, případně si ji rodiče vzali od příbuzných, kteří vychovali spokojené, zdravé děti, *toji* však byly přítomny pouze ženy, které popořadě konaly téměř desítku rituálů. Do kolébky kladla dítě stará žena, přičemž mu požehnala: „*Džanyn uzak bolsun!*“ („Nechť je tvůj život dlouhý!“), anebo: „*Kutuu bajanu kysyn!*“ („Nechť je tvé štěstí naplněno!“) (Фуельсмын 2002: 68). Aby dítě dobře spalo, přikrývaly ho oděvem devíti lidí, kteří spali dobrým spánkem<sup>152</sup>. (Кочкунов 2013: 89–90)

Prvních čtyřicet dní bylo pro dítě značně rizikových – v této době jich mnoho umíralo. Fait o tomto období píše: „Plných čtyřicet dní koupá matka nemluvně ve slané vodě, maže je lojem a zkouší jeho útlé síly. Natahuje mu ručky, nožičky, otáčí hlavičku na obě strany, někdy i boltce ušní mu napínají, aby hoch lépe slyšel.“ (Fait 1910: 85)

149 Velký hrnec s úzkým dnem, rozšiřující se nahoru, v němž se vaří *plov* – rizoto se skopovým masem.

150 V některých pramenech je uváděno *džentek*, v některých *džeentek*.

151 *Bešik* je speciální kolébka vyřezaná ze dřeva, používaná v některých středoasijských oblastech dodnes – ve spodní části postýlky má otvor, k němuž je zespoda přidělaný nočník a trubička. Dítě se do takovéto kolébky klade na matraci, polštář a plínku (kvůli opruženinám). Musí být pevně připoutáno, aby se nepohnulo a vylučovalo přímo do trubičky a otvoru.

152 Oba *toje* se v trochu pozměněné formě dochovaly dodnes a budeme o nich mluvit v kapitolách věnovaných jednotlivým regionům.

Po dovršení tohoto období se slavil *toj balanyn kyrky*. Zařizl se beran, upeklo čtyřicet kulatých chlebů, tzv. *lepjošek*, děťátku žehnaly staré ženy, koupaly ho ve čtyřiceti lžících osolené vody apod. Vodu poté vylily k úrodnému stromu, aby stejně tak plodným bylo i dítě. Dítě taktéž dostalo košíčku sešitou z kusů látek sesbíraných u sousedů. Po šestinedělí se dítěti holily vlasy, kyrg. *karyn čač aluu*, které se zakopávaly pod úrodný strom. Tuto činnost neměla vykonávat matka, protože by z něj mohl vyrůst člověk slabé vůle. V tento den přinesl strýc matčiny strany dítěti dárky v podobě oblečení a domácího skotu. V rodinách, v nichž umíraly děti, se dítěti při holení vlasů nechal na hlavě chomáč či zbytek vlasů, který se poté zapletly a následně odstraňovaly na posvátných místech; kupovaly ho ženy, které nemohly otěhotnět, anebo se vlasy ukryly na nějakém osamělém místě – Kyrgyzové věřili, že je v nich skryta lidská duše. Nehty vyhazovali na místě, kudy nechodili lidé, anebo pod stromy. (Кочкунов 2013: 89–91)

Pověřivost Kyrgyzů může z dnešního pohledu budit úsměv a v některých případech údiv či nepochopení. Sovětský etnograf a cestovatel Kušner narazil ve dvacátých letech 20. století v Talaské oblasti na poměrně vysoce postaveného muže, jehož půl druhého roku stará dcera byla krásně oblečena, obličej však měla pokrytý vrstvou špíny. Tato špína však byla zcela cílená. V rodině již předtím zemřely dvě děti, aniž by se dožily dvou let. Matka tedy dceři celý rok nemyla obličej, aby o ní někdo neřekl, že je krásná, a tím ji neuřkl.<sup>153</sup> (Кушнер 1929: 71)

První kroky dítěte se slavily obřadem *tušoo kesüü* („přeříznutí pout“), a jakmile dítě trochu povyroستlo, tří či čtyřletého chlapce čekal *toj* prvního posazení na koně – *atka oturguzuu*. U chlapců byla, a dodnes de facto je povinná obřízka, kyrg. *sünnöt toj*, která měla podle tradice proběhnout v lichý rok – tedy buď ve věku tří, pěti či sedmi let. Kyrgyzové věřili, že pokud by zákrok proběhl v sudé roky, mělo by to negativní dopad na

153 Podobné případy zmiňuje také Kisljakov v horských rurálních oblastech Tádžikistánu (Кисляков 1959: 59).

mužovu plodnost. Během zákroku měl chlapec oči zavázané bílým šátkem, v jedné ruce držel kus skopového masa s kostí (vzácný kus), ve druhé *lepjošku* ve tvaru nádoby na *kumys*.<sup>154</sup> (Кочкунов 2013: 91) Fait poznamenává, že původní význam obřizky jako obřadu, v němž se přijímal nový člen do rodového svazku, nebyl u Kyrgyzů patrný a šlo čistě o náboženský obřad (Fait 1910: 203). Dále se zmiňuje o tom, že aby se děti naučily pěkně mluvit, překládali jim zbytky pokrmů po mužích, kteří byli řečově nadaní. S jídlem měla kultura řeči přejít do těla dítěte. (Fait 1910: 220)

Devíti či desetiletým dívkám se zaplétaly copy. Z původních dvou jich dívka měla mít hned dvacet a od té doby byla považována za dospělou. Mohla nosit ozdoby, objevovat se však směla pouze ve společnosti svých vrstevnic. Rituály v dětském či dospívajícím věku obecně byly spjaty s jednotlivými přechody do dalšího životního období a vyznačovaly se změnou oblečení, ozdob či složitějším výchovným procesem; segregace chlapců a dívek probíhala již kolem pátého šestého roku života – od té doby se socializací chlapců zabývali muži, a výchovou dívek matka a starší sestry (Кочкунов 2013: 92–93).

Chlapci i dívky byli vedeni ke kultuře stolování, v níž se například měli naučit správnému rozdělení masa mezi stolující podle věku, pohlaví či sociálního statusu. Sami nesměli některé části masa jíst. Velkou úctu také měli projevovat k chlebu – *lepjošku* nikdy nesměli položit obráceně<sup>155</sup>; „pokud odlupovali její svrchní část, mělo to znamenat smrt matky, pokud spodní, smrt otce“. S chováním, oblečením či etiketou u Kyrgyzů existovalo mnoho zákazů, přičemž některé z nich přetrvaly i do dospělosti. Například: oblečení se nesmělo šít ve stoje, člověk nesměl překročit spícího člověka<sup>156</sup> nebo projít mezi dvěma

154 Oba tyto *toje* se pořádají dodnes, podrobněji budou popsány v dalších kapitolách.

155 Úcta k chlebu mezi některými Kyrgyzy přetrvává dodnes, například pokud jde Kyrgyz do restaurace, měl by si veškeré kousky *lepjošky*, které nesnědl, odnést s sebou domů (Činara, Kyrgyzka, 52 let).

156 Odtud může pocházet „obyčej“ starých žen lehat si při únosech nevěst na práh, neboť vědí, že je dívka nepřekročí (viz další kapitolu věnovanou *ala kačuu*).

hovořícími lidmi; chlapec nesměl dávat prsty do ruky, stát na prahu, sedět a objímat si kolena, ukazovat rukama na hrob apod. (Кочкунов 2013: 94–95)

Kyrgyzové své děti příliš nerozmazlovali – věřili totiž, že takový způsob chování by měl negativní dopad na jejich zdraví či budoucí osud. Přesto byla výchova dětí v tradiční společnosti již odmala spojena s neustálým dozorem dospělých – ať už rodičů, tak jejich příbuzných či dalších členů komunity každého *aulu*. Tito všichni vystupovali v roli kolektivního vychovatele mládeže a nesli za ni plnou zodpovědnost, tedy i soudní. (Кочкунов 2013: 94–95). Takový model výchovy, uzpůsobený dobovým reáliím, se do velké míry uchoval i v tradičních kyrgyzských rodinách či *aulech* na počátku 21. století.

## 5. KYZ ALA KAČUU: KYRGYZSKÁ TRADICE? – SOCIÁLNÍ DRAMA? – HRA NA PLÁČ?

*Кыз жыргаачу жерине ый менен барат.*<sup>157</sup>

*Kyz ala kačuu*<sup>158</sup> znamená ve volném překladu z kyrgyzského jazyka „vezmi dívku a utíkej pryč“ a jde o proces ukořistění dívky, často zcela neznámé, za účelem uzavření manželství; a jedním z důvodů tohoto přečinu je, jak jsme již nastínili v předchozí kapitole, snaha vyhnout se platbě *kalymu* či minimalizovat finanční prostředky spojené se svatbou. Na rozdíl od fingovaného únosu nevěsty, jež známe z českých svateb, však nejde o hru, která skončí šťastným shledáním zamilovaného, již sezdaného páru. *Ala kačuu* bývá většinou dopředu a pečlivě plánovanou akcí, do níž jsou zapojeni nejen sami únoscí, ale také jejich přátelé, rodina, příbuzní či dokonce kamarádky unesené dívky. Po únosu velmi často ještě též večer proběhne tradiční muslimský svatební obřad *nike* a po něm svatební noc. Od té chvíle je již dívka „zneuctěna“ a pod tlakem cizí, a často i své rodiny, pod tlakem společenských dogmat jí většinou nezbyvá nic jiného než v nové rodině zůstat.

V této kapitole se pokusíme popsat fakta, aspekty a stereotypy spojené s únosem nevěst v Kyrgyzstánu. Zaměříme se na motivaci a strategii únosců, na typický průběh tohoto činu a na konkrétní příklady a následky, které s sebou mohou nést. Podíváme se na to, jaký je rozdíl mezi non konsensuálním únosem a únosem na základě nevěstina souhlasu, jak únosy dívek ovlivňuje věk, dosažené vzdělání únosců či místo bydliště a jak se postoj místních k této „staré tradici“ či z jiného úhlu pohledu „divokému zvyku“ mění v souvislosti se sociálně-politickými změnami.

<sup>157</sup> *Kyz džyrgaачу джерине ый менен барат.* Dívka přichází za svým štěstím s pláčem. Kyrgyzské přísloví, které při vstupu unesené dívky do cizího domu většinou pronášejí starší ženy.

<sup>158</sup> Většina Kyrgyzů si pod *ala kačuu* primárně představí únos nevěsty bez jejího souhlasu. Úplný název zní *kyz ala kačuu*, přičemž *kyz* v kyrgyzštině znamená dívka. V textu používáme zažité kratší termín *ala kačuu*.



Čerpáme v ní jak z dostupné, především rusky a anglicky psané literatury, tak z osobního kvalitativního výzkumu (červen 2011; říjen–listopad 2015) a taktéž ze zúčastněného i nezúčastněného pozorování. Dále vycházíme z materiálů Human Rights Watch; z velmi podrobných a komplexních výzkumů Lori Handrahan, která zpovídala téměř čtyř set mužů; a z dat již zmiňovaného amerického sociologa Russela Kleinbacha.

## **5.1. ALA KAČUU V PRÁVNÍM KODEXU, JEHO PŮVOD A VÝSKYT**

Nejenom z evropského úhlu pohledu se jedná o přečin, jenž porušuje lidská, potažmo ženská práva. *Ala kačuu* je od roku 1994 podle Kyrgyzského zákona, článku 155, chápán jako trestný čin, při němž bohužel často dochází k násilí či znásilnění. Do roku 2013 hrozila pachateli za únos nevěsty bez jejího souhlasu pokuta v hodnotě do 20 000 somů<sup>159</sup> a pro leckterého únosce bylo jednodušší zaplatit pokutu než pořádat nákladnou svatbu a všechny obřady s ní spojené. Po tři roky starých úpravách článku 155 hrozí únosci 4–7 let odnětí svobody (Пятибратов 2013) a podle některých zdrojů dokonce 5–10 let, což může být zhruba stejný trest jako za krádež ovce (Kalybekova 2013). Po těchto změnách se změnila i percepce samotného činu – přesto je však ročně zaznamenáno 8–12 000 případů *ala kačuu*, přičemž kolem pěti tisíc dívek se sňatkem nesouhlasí a přibližně dva tisíce se při únosu setkají s násilím (Пятибратов 2013).

V Zákonu Kyrgyzské republiky ze dne 31. ledna 2003, článku 8, č. 60, *O principech státní garance zajištění genderové rovnosti*, se píše: „Chování lidí, které vychází z norem zvykového práva, tradic a kultury, jež si protirečí se zněním daného

<sup>159</sup> Podle kurzovního lístku z ledna 2016 je to přibližně 6 540 Kč.

zákona, je považováno za překážku v realizaci genderové rovnosti. Nejsou tolerovány jakékoli normy zvykového práva, tradic či kultury, které obsahují prvky genderové diskriminace.<sup>160</sup>

V 16. článku *Všeobecné deklarace lidských práv* stojí, že „sňatky mohou být uzavřeny jen se svobodným a plným souhlasem nastávajících manželů“.<sup>161</sup> Podle 16. článku *Úmluvy o odstranění všech forem diskriminace žen* „mají ženy stejné právo: a) na vstup do manželství; b) svobodně si vybrat manžela a vstoupit do manželství pouze s dobrovolným a plným souhlasem“.<sup>162</sup> *Deklarace OSN o odstranění násilí páchaného na ženách* z roku 1993 vymezuje násilí páchané na ženách jako „jakýkoliv rodově podmíněný čin, který vede, anebo který by mohl vést k fyzické, sexuální či psychické újmě, anebo zranění žen, včetně vyhrožování těmito činy, zastrašováním anebo svévolnému omezování svobody, a to ve veřejném i soukromém životě“.<sup>163</sup>

Přestože je tedy boj proti násilí na ženách ošetřen právními předpisy či jednotlivými zákony, jejich dodržování v konkrétních situacích je velmi často nedostatečné a tam, kde by měla zasáhnout úřední pravomoc, může nastoupit solidarita či „pochopení“. Je známo mnoho případů, kdy unesená dívka nebo její rodiče požádali o pomoc policii, ta však nezasáhla, protože buď se nechtěla vměšovat do rodinných záležitostí, které si musí obě strany vyřešit samy, anebo veřejní činitelé (muži) s únoscem a jeho kamarády na mentální úrovni souhlasili a považovali je za „správné chlapy“. Anebo si s nimi dokonce dali panáka vodky a popřáli jim hodně štěstí (Haynes 2009: 252).

Dostupné z: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/1184> [cit. 2016-01-23].

161 Dostupné z: [http://www.nssoud.cz/zakony/deklarace\\_prava.pdf](http://www.nssoud.cz/zakony/deklarace_prava.pdf) [cit. 2016-01-21].

162 Dostupné z: <http://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/03/umluva-o-odstraneni-vsech-forem-diskriminace-zen.pdf> [cit. 2016-01-21].

163 Deklarace Valného shromáždění OSN o eliminaci násilí na ženách, přijata dne 20. 12. 1993, dostupné z: <http://zenskaprava.cz/formy-nasili-na-zenach/> [cit. 2016-01-21].

Kyrgyzové jsou převážně sunnitští muslimové a v tradičnějších, převážně rurálních oblastech se dodnes řídí pravidly patriarchální, patrilineární společnosti, tradicemi či pozůstatky zvykového práva. Nikde však nejsou dochovány písemné zmínky o tom, že by *ala kačuu* bylo starodávnou tradicí kyrgyzského národa, o únosu nevěst v moderním pojetí (tedy bez souhlasu dívky) se nehovoří ani v *koránu* či v zákoníku kyrgyzského zvykového práva *adat*. Takové *ala kačuu* nenajdeme ani v národním eposu *Manas*<sup>164</sup>, jenž má tisíciletou tradici a do podrobností vypovídá o dějinách a zvycích kyrgyzského národa. Existence únosů si nejsou vědomi ani mnozí jeho ústní interpreti, tzv. *manasči*. Na počátku 21. století je však stále velké procento Kyrgyzů přesvědčeno, že jde o národní tradici, kterou je třeba dodržovat, přestože si jsou mnohdy vědomi toho, že jde o špatný čin.

*Manasči* Talantaaly Bakčijev o původu *ala kačuu* tvrdí: „Je možné, že tento zvyk vznikl na základě legendy spadající do období 17.–18. století. V Bomské soutěsce, cestou k Issyk–Kulu, je místo, které se jmenuje *Кыз-Күөө* (*kız-kujöö*, tedy *dívka-muž* nebo *ženich-nevěsta*). Podle této legendy rodiče mladého páru s jejich svatbou nesouhlasili, chlapec a dívka se však natolik milovali, že na znamení protestu skočili ze soutěsky do řeky, v níž se utopili. Můžeme se tedy domnívat, že muži unášeli dívku v případě, kdy jeden miloval druhého, avšak rodiče byli proti jejich sňatku. Tento příběh je zároveň důkazem, že únos pokaždé vyžadoval souhlas nevěsty.“ (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 93)

Předchůdcem této „tradice“ by také vzdáleně mohl být rituál známý ve Střední Asii a Ázerbájdžánu nazvaný *Kız kuumaj*. V překladu to znamená „dožeň dívku“ a v současné době se z něj stala hra při různých festivalech interpretujících národní zvyky. Chlapec poprosí otce dívky svých snů o svolení jízdy na koni. Pokud otec souhlasí, dívka dostane

<sup>164</sup> *Manas* je prý dvacetkrát rozsáhlejší než *Ilias* a *Odyssea* a jde o neucelenější komplex kyrgyzského folkloru vyprávějící o hrdinských činech Manase – sjednotitele kyrgyzských kmenů. Po tisíc let byl předáván ústně, v současné době bylo díky jeho interpretům *manasči* sebráno na několik milionů veršů. (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 202)

patnáctivteřinový náskok a také tlustý kožený bičik, kterým může chlapce udeřit. Pokud se mu však i přesto podaří dívku na koni políbit, získá právo požádat ji o ruku. (Handrahan 2004: 209)

Krádeže nevěst se dodnes vyskytují v sousedním Kazachstánu (*kыз алып кашу*)<sup>165</sup>, v Karakalpakstánu<sup>166</sup> a Turkmenistánu. Únosy nevěst jsou poměrně běžnou praktikou také v Ázerbájdžánu či u některých kavkazských národů (např. u Dagestánců, Čečenců, Ingušů či Abcházců), kde jsou známé již 250 let a za něž v současné době hrozí pokuta vyplácená rodičům ukradené dívky v hodnotě až jeden milion rublů.<sup>167</sup> S únosy nevěst se setkáme i na Balkáně a dále například v Africe či Indii.<sup>168</sup> A také u některých severních horských kmenů v Albánii, kde křesťané ještě na počátku 20. století unášeli muslimky. „Mladík ženitbychtivý vyhledá si v některé z rodin moslemských děvče vhodné a ve spolku s přáteli svými provede únos děvčete; děvče předvede knězi svému, který děvče pokřtí a hned na to s mladíkem oddá. Dívka záhy a ráda vpraví se v nové poměry; ale rodiče únos jen tak nesnesou, činí různé obtíže, které na konec při pitce společně se překonají lehce.“ (Vlach 1913: 452)

*Ala kačuu* však neznají obyvatelé kyrgyzských vesnic v Číně či Tádžikistánu, jejíž obyvatelé se v cizině usadili na počátku 20. století. Jde tedy o fenomén, jehož nárůst a obliba spadá především do 20. století, do doby sovětizace středoasijského prostoru, a to,

165 Únosy nevěst v Kazachstánu se zabývá např. americká antropoložka Cynthia Werner či moskevské etnoložky E. I. Larina a O. B. Naumova.

166 Autonomní republika na severozápadě Uzbekistánu. Únosy nevěst zde tvoří až jednu pětinu všech uzavřených sňatků.

167 Dříve byl únosce trestán vyhnanstvím na Sibiř a dívka, jež s fingovaným únosem souhlasila, byla poslána do kláštera. Čečenský prezident Ramzan Kadyrov však chce jako trest za únosy nevěst, které jsou často znásilněny a tedy i zneuctěny, udělovat pokutu ve výši až miliónu rublů (cca 300 000 Kč). Trest by měl postihnout nejen únosce, ale i duchovní, kteří svatbu často pomáhají zinscenovat. Ruské zákony se totiž na krádeže nevěst nevztahují. „Za únos sice hrozí nejméně čtyři roky vězení, paragraf však zbavuje únosce postihu, pokud oběť dobrovolně propustí a nedopustil se přitom jiných trestných činů.“ (2010) Dostupné z: <http://www.novinky.cz/zahranicni/evropa/213630-unosy-mladych-divek-suzuji-kavkaz-a-siri-se-do-ruska.html> [cit. 2016-01-21].

168 Únosy nevěst dodnes probíhají i v některých afrických zemích (Rwanda, Etiopie, Keňa) či v některých indických patriarchálních kmenech. Dostupné z: [https://en.wikipedia.org/wiki/Bride\\_kidnapping](https://en.wikipedia.org/wiki/Bride_kidnapping) [cit. 2016-01-21].

podle četných výzkumů, především do období posledních padesáti let (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 90). Až na ojedinělé případy nejsou únosy masově rozšířené ani na většině území sousedního Uzbekistánu, pravděpodobně to tedy vzdáleně souvisí s přechodem nomádského způsobu života k životu usedlému (ke krádežím žen dříve mohlo docházet mezi jednotlivými kočujícími karakirgizskými kmeny). Výskyt non konsensuálních únosů, které jsou protiprávním činem, stoupá od 70. let 20. století a jejich počet vzrostl po rozpadu SSSR (Handrahan 2004: 208).

## **5.2. VÝCHOVA DÍVEK A CHLAPCŮ V KYRGYZSKÉ SPOLEČNOSTI**

Ještě před samotným seznámením se s historií *ala kačuu* či výčtem statistik je dobré připomenout některé základní rozdíly ve výchově kyrgyzských dívek a chlapců, stejně jako rozdělení jejich sociálních rolí.<sup>169</sup> Kyrgyzské dívky jsou vychovávány k poslušnosti, starostlivosti, altruismu a submisivitě. V úctě ke starší generaci, především potom k rodičům, prarodičům (obecně ke starším lidem). Odmlouvání či neuposlechnutí staršího je mezi Kyrgyzy něčím neakceptovatelným a dané osobě to prý do života přináší nemoci, sociálně patologické jevy či obecně neštěstí.

Velké procento kyrgyzských dívek je přesvědčeno o tom, že stane-li se jim v životě nějaké příkoří, jejich povinností je smířit se s ním a naučit se v nové situaci žít. S takovýmto předpokladem by tedy v sobě měly mít velkou dávku tolerance, přizpůsobivosti a smyslu pro improvizaci. A také psychické a fyzické odolnosti – vysoká míra nezaměstnanosti po rozpadu SSSR, převážně v rurálních oblastech, skrytě podporuje

<sup>169</sup> V této podkapitole čerpáme z osobních rozhovorů s místními ženami a především z osobního pozorování během jednotlivých pobytů a terénních výzkumů.

vzrůstající alkoholismus u jejich mužských protějšků, a přestože formálně nesou zodpovědnost za chod domácnosti muži, ve skutečnosti ji často mají na starost ženy.

Podstatou ženství ve středoasijské společnosti je vdát se a vychovat děti, mezi nimiž bude alespoň jeden syn – porodem syna si žena u nových příbuzných vyslouží respekt, který bude s přibývajícími léty úměrně vzrůstat. Dívky jsou tedy cíleně vedeny k tomu, aby se vdaly mladé, fyzicky zdatné a v tom nejproduktivnějším reprodukčním období – vypovídá to o jejich společenské prestiži. Dokonce i v dnešní době jsou známy případy, kdy byla provdána šestnáctiletá dívka<sup>170</sup> (především na venkově), průměrný statistický věk pro vdavky v Kyrgyzstánu se však v posledních deseti letech nijak nemění a pohybuje se kolem 23. roku života.<sup>171</sup>

Mezi tradičně smýšlejícími obyvateli panuje stereotyp, že dívka po pětadvaceti letech je již neatraktivní „starou pannou“, a taková žena samozřejmě snáší větší či menší psychický nátlak z nejrůznějších stran. Po dosažení třiceti let je potom svobodná žena podle veřejného mínění prakticky neprovdatelná a „něco s ní není v pořádku“.

Chlapci jsou již odmala vedeni k tomu, aby byli silní a nebáli se svou sílu použít, bude-li to nutné (čehož často zneužívají, především během „nevinných“ pouličních rvaček s kamarády či neznámými muži, zvláště když se „trochu“ napijí). V rodinách bývá jejich pozice zvýhodňována – dcera je již od narození „cizí krev“, která rodinu jednou opustí, kdežto pokračovatelem rodu, jenž zůstane doma, případně se postará i o své staré rodiče, bude právě muž (podle tradice nejmladší syn zůstává po svatbě v domě rodičů).

Na rozdíl od dívek chlapci nejsou vedeni k domácím pracím, ale především se učí zacházet s koňmi, ovceři či berany, učí se řídit auto, jezdit s traktorem apod. Domácí práce mají zvládat ženy, neboť s příchodem do nové rodiny to bude právě *kelinka*, tedy

170 V Kyrgyzstánu, stejně jako v leckterých jiných zemích, je úřední sňatek dívky oficiálně povolen od osmnácti let.

171 Dostupné z: <http://www.stat.kg/en/statistics/gendernaya-statistika/> [cit. 2016-01-21]; taktéž viz tabulku č. 4 v Příloze disertační práce.

nevěsta, která je na základě míry požadavků nové tchyně bude vykonávat<sup>172</sup>. Stejně jako je pro dívky životním cílem se vdát, pro mnohé muže je symptomatické unést dívku, ukázat svou sílu a oženit se s ní (Lom 2006: dokument). Mužům je přisuzována úspěšnost, kdežto ženám poslušnost a trpělivost (Табышалиева 2002: 14).

Ve výše uvedené charakteristice jsou samozřejmě použity stereotypní vzorce, které ne vždy zcela přesně odpovídají realitě – takováto zažitá představa o roli muže a ženy ve společnosti však v podvědomí průměrného občana Kyrgyzské republiky skutečně přetrvává. Stejně tak v něm panuje názor, že dokonce i když je žena zamilovaná a se svatbou souhlasí, její milý či snoubenec musí být připraven na to, že mu ji mezitím někdo ukradne. Dokonce jsou známy případy, kdy byly ukradeny ženy vdané, těhotné či s dětmi.

Žena by si také měla být vědoma, že souhlasí-li se schůzkou ve dvou, nepřímým tím dává muži najevo souhlas k potenciálnímu únosu (Light – Imanalieva 2007: 6). Velké procento mužů si schůzku pravděpodobně bude vysvětlovat jako svolení k fyzickému či sexuálnímu kontaktu.

### **5.3. ALA KAČUU V ODLIŠNÝCH HISTORICKÝCH OBDOBÍCH A JEHO VZTAH K ADATU A ŠARÍE**

Nejprve uveďme na pravou míru, s jakými typy *ala kačuu* se můžeme setkat: rozlišujeme *ala kačuu* a) se souhlasem nevěsty, ale bez povolení rodičů (fiktivní únos na protest proti tradici sňatků domlouvanych rodiči); b) bez souhlasu nevěsty (non konsensuální únos); c) se souhlasem obou rodin, tedy „z povinnosti“ k tradici či z důvodů ekonomických

<sup>172</sup> Role *kelin* v nové rodině a její často podřízené postavení, může být pro dívku v neznámém prostředí velmi stresující. Především pokud je ukradena do zcela cizí rodiny a pokud její manžel během konfliktu stojí na straně své matky a ne na straně manželky.

(Клейнбах – Саллимжанова 2011: 89–90). Logicky vzato by další variantou mohl být únos bez souhlasu únosce, kdy únos iniciují rodiče či přátelé. Vzhledem k tomu, že je však *ala kačuu* přičítán k atributům pravého muže a jde o signifikantní prvek kyrgyzské mužské identity (Handrahan 2004: 208), není tato varianta příliš častá, přestože se vyskytuje.

V předchozí kapitole jsme se zabývali typologií kyrgyzských sňatků. V předsovětské éře byly domlouvány výhradně rodiči (především otci) – někdy dokonce ještě před narozením dítěte (*bel kuda*), v raném dětství (*beşik kuda*) či výměnou (*kajčy kuda*). Přičít se jejich vůli či porušit toto rozhodnutí de facto nebylo možné. Známý byly také tyto varianty: domluvený sňatek, přičemž rozšířené byly i tzv. *kuzinní (příbuzenské) sňatky*, levirát a sororát (přičemž dotyčný nemusel znovu platit *kalym*), případně únos nevěsty (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 92). První tři typy kyrgyzský zvykový *adat*, popřípadě muslimské právo *šaría* tolerovaly, únosy byly spíše ojedinělé a důvody únosů byly často pragmatické – buď měl muž záměr ukrást ženu ze sousedního rodu, aby tím rozšířil své potomstvo a oslabil rod protivníkův, anebo to byla jediná možnost zamilovaného páru, jak proti vůli rodičů zrealizovat sňatek. V obou případech však měla dívka právo odejít.<sup>173</sup> Kočkunov popisuje *ala kačuu* jako možné řešení v případě, kdy otec neměl na vyplacení tzv. *salyku*, tedy jakéhosi nádavku ke *kalymu*, který musel „doplatit“, pokud otec nevěsty nebyl spokojen s jeho původní výší. V takové situaci prý otec vyslal syna pro svou budoucí ženu, aby ji přemluvil, „ukradl“ a přivezl. (Кочкунов 2013:114)

Takové únosy tehdy mohly být zdrojem četných konfliktů mezi rodinami – unést dívku se tedy odvážil pouze mladý muž, který se mohl spolehnout na podporu svého rodu a vlivných příbuzných. Tím spíše, že únosy nevěst byly odsuzovány a trestány, někdy

173 Viz např. *Džamilu* Čingize Ajmatova. Džamila žije s rodinou svého muže Sadyka, který odešel do války. Zamiluje se do záhadného Danijara, s nímž pracuje v létě na polích, a jednoho večera spolu z vesnice odejdou. Džamila poslechne hlas svého srdce, v očích celé rodiny však zůstane nepochopena, neřkuli prokleta. (Ajmatov 1987: 17–69)



dokonce smrtí – ukamenováním či shazováním provinilého z minaretu, či pokutou ve výši *kalymu*, plus 9–27 kusů dobytka. Podle dekretu z 5. 10. 1908 však záleželo také na tom, zdali byla žena slíbena někomu jinému (pokuta sto ks dobytka a 100 rublů), byla-li již vdaná (60 ks dobytka), šlo-li o nezadanou dceru váženého člověka (40 ks dobytka a jeden velbloud), či o nezadanou dceru muže s nízkým sociálním statutem (15 ks dobytka) (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 94).

Nárůst obliby *ala kačuu* byl zaznamenán v době sovětizace a hlavním důvodem byla nejspíš postupná emancipace a zrovnoprávnění žen, pokles rodičovské autority (žena se chtěla vdát za toho, koho znala a koho měla ráda) a s ním také protest mladých proti domlouvaným sňatkům. Manasči Rysbaj Isakov rozlišuje *ala kačuu*, tedy únos se souhlasem nevěsty, který by mohl vycházet ze starodávné tradice, jehož počet vzrostl právě po vzniku Kara-kirgizské autonomní oblasti v roce 1924 a jenž se postupem času stal se velice módním; a *džula kačuu*<sup>174</sup>, tedy únos bez souhlasu dívky, jehož popularita vzrostla teprve v posledních několik desetiletích (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 96). Důvodem obliby obou dvou činů může být již zmiňovaný argument, že únos dívky vyjde mnohem levněji a je rychlejší – pokud je dívka unesena, ženich se vyhne se zasnubám a dalším *tojům*, bez nichž je svatba asi o třetinu levnější, a také *kalym* může být nižší, splácen postupně anebo nemusí být vyplacen vůbec.<sup>175</sup>

Z těchto faktů logicky vyplývá, že každý realizovaný únos, který není právně ani společensky postižen a je akceptován jako normální čin, připravuje podloží pro ten další. Zvyk je železná košile a z několika případů se i v době modernizace či sociálních a politických přeměn lehce může stát „tradice“ (Light – Imanalieva 2007: 1).

174 I přes toto rozdělení používáme, stejně jako obyvatelé Kyrgyzstánu, termín *ala kačuu* pro všechny typy únosů nevěst – se souhlasem dívky i pro non konsensuální únosy.

175 *Pridanoje* však nevěstina rodina vyplácí pokaždé.

Po rozpadu Sovětského svazu a vzniku samostatné Kyrgyzské republiky, je v této zemi zaznamenán asi největší nárůst non konsensuálních únosů – o únosy bez souhlasu dívky jde v rurálních oblastech až ve třech čtvrtinách z celkového počtu případů (Light – Imanalieva 2007: 3; Евстратов 2013). Může to souviset s několika aspekty a na prvním místě jistě bude politická situace. V zemi nastal chaos, nestabilita, nepořádek (v ruský hovořících je vystihuje oblíbený termín *bespreděl*) a celkově vzrostla míra kriminality či popularita úplatků, tzv. *vzjatek*. O rozhodující slovo v kyrgyzské společnosti se oproti emancipaci z let sovětské nadvlády opět hlásí muži, kteří se snaží prosadit svou dominanci právě prostřednictvím hrubé fyzické síly či násilných činů.

Podle Lori Handrahan jsou tamní muži po rozpadu SSSR přesvědčeni, že mohou vlastnit jakoukoli ženu a mohou k tomu použít násilí (Handrahan 2004: 208). Tvrdí to i sami únosci po činu v jednom z dokumentů: „Dneska jsme si dokázali, že jsme praví kyrgyzští muži, díky tobě, Alláhu. Jsem na nás velmi hrdý!“ (Vice 2012: dokument). Od pravých kyrgyzských žen se očekává, že budou tyto „znovuobjevené“ aspekty kulturní identity akceptovat. Jsou tedy vystaveny nepřetržitému tlaku a *ala kaču* je čin, jenž vymezuje aktivní a pasivní roli mužů a žen a určuje novou kyrgyzskou etnicitu v rámci moderní patriarchální společnosti (Handrahan 2004: 208).

Do hry navíc opět vstupují rodiče – slovo při rozhodování o synově osudu si však často berou „emancipované“ matky, a jelikož byly ony samy také ukradeny, jelikož se za desítky let sovětizace středoasijské společnosti z *ala kaču* stal „dobrý zvyk“, nemají pocit, že by dělaly něco špatného, ba dokonce protizákonného. Ženy, které se na únosech podílejí, většinou necítí jakékoli provinění či rozrušení.

Podstatnou roli zde opět hrají finance – v současné době relativně vysoké nezaměstnanosti a průměrného platu 12 719 somů se hodnota *kalymu* pohybuje mezi 50–5000 dolary (může tak dosáhnout až 380 000 somů), nejde tedy o částku právě malou.

Výše *kalymu* závisí například na dívčině dosaženém vzdělání, na statutu rodiny, z níž pochází, aj. Záleží také na regionu – standardně se pohybuje kolem 100 000 somů a podle místních prý největší *kalym* zaplatí obyvatelé Talaské oblasti (Rysbek, Kyrgyz, 43 let).

Jak jsme již zmiňovali, kyrgyzské zákony, a zároveň ani některé mezinárodní, lidskoprávní dokumenty *ala kačuu* nepřipouštějí, přesto je stále velká část kyrgyzského obyvatelstva přesvědčena o tom, že i únos nevěsty bez jejího souhlasu je součástí bohaté kyrgyzské tradice 20. století. Nejsou o něm zmínky ani ve zvykovém právu *adat*, ani v *koránu* – *ala kačuu* si s šarií dokonce protirečí, v šarii však zůstává prostor pro svatbu z donucení (Ларина – Наумова 2010: 14). Někteří *moldo*<sup>176</sup> mohou za jistých podmínek (například kdy „nevěsta neodpovídá anebo se usmívá, svůj vnitřní, duchovní souhlas však implicitně dává najevo svou přítomností“) dvojici bez nevěstina zřetelného souhlasu oddat. Oddávající duchovní autorita tedy může hrát podstatnou roli v tom, zdali bude spravedlivý a bude brát zřetel na ženino svobodné rozhodnutí, anebo se nechá rodinou únosce ovlivnit či dokonce podplatit. *Nike* podle tradice vždy předchází civilnímu obřadu v ZAGSu, a přestože pro plnoprávný manželský svazek je potřeba právě tento úřední zápis, v němž nesmí chybět ani zřetelný souhlas a podpis nevěsty, mnohé páry spolu žijí sezdané před bohem, bez zápisu na matrice, klidně několik let<sup>177</sup>.

<sup>176</sup> *Moldo* neboli *mulla* – vzdělaný člověk, duchovní autorita dané lokality.

<sup>177</sup> Viz následující kapitolu.

## 5.4. STATISTIKA A VÝZKUMY MEZI UKRADENÝMI ŽENAMI A JEJICH ÚNOSCI<sup>178</sup>

Nejohroženější skupinou žen, kterou může *ala kačuu* postihnout, jsou dívky mezi 17. –25. rokem života, a přestože všeobecně platí, že únosy probíhají především v menších, rurálních, často horských lokalitách a spíše mezi Kyrgyzy, není vyloučeno, že k němu dojde i v atypickém prostředí, např. ve městě, či mezi Uzbeky, Tatary či Rusy. Závisí to především na tom, v jakém prostředí se nacházejí. Pokud budou žít v kyrgyzské vesnici v minoritě i jiné národnosti, je pravděpodobné, že k únosům bude docházet i u nich. Dále je prokázáno, že únosy na ortodoxním Jihu častěji probíhají se souhlasem nevěsty, kdežto případy non konsensuálních *ala kačuu* se více vyskytují v severní části Kyrgyzstánu, což je nejspíš podmíněno větším vlivem industrializace a rusifikace.

Z jednoho z četných výzkumů Russella Kleinbacha, který probíhal v roce 2004 mezi 543 respondentkami a respondenty v téměř čistě kyrgyzské vesnici (96 % obyvatel kyrgyzské národnosti), vyplývá toto: 374 (tj. 80 %) žen bylo ukradeno, přičemž deset z nich více než jednou. Průměrný věk ukradených žen byl 20 let, únosci byli v průměru o 4 roky starší. 9 % mužů tvrdilo, že ukradli ženu, kterou neznali, v porovnání s ženami – 22 % z nich tvrdilo, že muže do té doby neznaly. 41 % mužů bylo přesvědčeno o tom, že ženu milují, oproti 26 % žen. 34 % únosů proběhlo se souhlasem ženy, 46 % únosů provedli muži lstí, v 18 % případů použili násilí či fyzickou sílu. Realizaci *ala kačuu* si přálo 23 % matek (a 18 % otců) únosců a pouhá 4 % matek (a 2 % otců) dívek. (Клейнбах – Аблезова – Айтиева 2004: 5)

Důvodů, proč muži ženu ukradli, bylo několik, de facto se však opakovaly čtyři základní: je to pěkná tradice (38 %); žena mohla nabídku k sňatku odmítnout (29 %);

<sup>178</sup> V této podkapitole vycházíme z terénního výzkumu týmu Russella Kleinbacha a ze statistických materiálů Lori Handrahan.

únosem jsem chtěl zabránit ženě ve sňatku s jiným mužem (28 %); odmítla moji nabídku (12 %). Přibližně 20 % žen a mužů z této skupiny mělo dosažené vysokoškolské vzdělání a asi 30 % mělo alespoň částečné univerzitní vzdělání! (Клейнбах – Аблезова – Айтиева 2004: 6)

To však nemusí být jediné důvody únosu – mezi dalšími argumenty z předešlého výzkumu (Amsler – Kleinbach 2009: 216), u nichž se lišily výpovědi žen i mužů, se objevily například tyto: muž nebyl schopen zaplatit *kalym* (M – 12 %, Ž – 11 %); žena byla těhotná (M – 14 %, Ž – 2 %); rodiče muže by se sňatkem nemuseli souhlasit (M – 10 %, Ž – 3 %).

92 % únosů vedlo ke sňatku a pouze pro 8 % dívek si do domu potenciálního ženicha přišli jejich příbuzní (rodiče). 6 % z těchto sňatků skončilo rozvodem. Téměř pětina dívek, které v den únosu zůstaly v domě mužovy rodiny, byla přinucena k sexu. Za posledních 50 let se celkový počet únosů zdvojnásobil a oproti výzkumu z roku 1999 vzrostlo procento unesených žen ve věkové skupině 16–25 let z 64 na 85 %, přičemž procento non konsensuálních sňatků se téměř ztrojnásobilo – z 24 na 63 %. (Клейнбах – Аблезова – Айтиева 2004: 7)

Lori Handrahan únosy nevěst považuje za feminní subordinaci vůči etnickým rituálům, jež se dějí v každodenním životě. Ve svém výzkumu se soustředila především na muže: 42 % dotázaných řeklo, že kvůli únosu dívky byli rozrušení, báli se nebo styděli; 11 % se cítilo statečně, silně a jako mačo; 23 % mužů se cítilo odevzdaně či netečně; 15 % bylo šťastných; 2 % únosců se cítila opile a 6 % mužů nevědělo, jak se cítili. Když však byli dotázáni, zdali je netrápilo, že byla žena rozrušená, 73 % odpovědělo, že ne – bylo jim jedno, jak se žena cítí. (Handrahan 2004: 221)

Věk únosce logicky roste se vzděláním – dotazovaní muži s dokončeným středoškolským či nižším vzděláním se dopouštěli únosů dříve (kolem 21 let), než

vysokoškoláci (kolem 25 let). 41 % všech dotázaných mužů považovalo *ala kaču* za pozitivní čin, z čehož 72 % mělo středoškolské či nižší vzdělání; 32 % řeklo, že jde o barbarství, ilegální, násilný či jakkoli negativní čin; a pouze 17 % z nich mělo středoškolské či nižší vzdělání. Ti, kteří ukradli neznámou ženu, a ti, kteří kradli z důvodu tradice či mužnosti, měli během únosu větší tendence pít. Polovina mužů, kteří ženu ukradli z důvodu rodinného nátlaku, nepila vůbec, třetina formálně. (Handrahan 2004: 22–221)

Výzkum prokázal, že to byli spíše vysokoškolsky vzdělaní muži než muži pracující manuálně, kteří byli při únosu nevěsty schopni použít násilí či pít v nadměrném množství; na rozdíl od středoškoláků či méně vzdělaných mužů, u nichž byla větší pravděpodobnost, že nepili vůbec (Handrahan 2004: 224). 34 % středoškolsky či méně vzdělaných respondentů odpovědělo, že nepili vůbec, protože to bylo nezodpovědné, byl to špatný nápad, ostuda apod., a pouze 14 % vysokoškoláků řeklo to samé. Ti, kteří na otázku: „Proč jste pili nebo nepili?“ odpověděli, že pili na kuráž, nebo proto, že to je dobrá tradice, byli spíše ze skupiny s nižším dosaženým vzděláním. (Handrahan 2004: 219) Z těchto čísel tedy vyplývá, že muži s vyšším dosaženým vzděláním potřebovali k odbourání zábran a k tomu, aby použili násilí, zároveň více alkoholu, protože to nejspíš bylo v rozporu s jejich sociálním a kulturním vzděláním.

84 % žen, které byly se svým manželstvím spokojené, neukradl neznámý muž, ale člověk, kterého předtím znaly, na rozdíl od minoritních 6 % žen spokojených v manželství, které vzniklo únosem neznámého muže (Handrahan 2004: 221–222). Přesto není vyloučeno, že manželství vzniklé na základě únosu neznámým mužem může být šťastné a muž se nebude chovat jako násilník, ale jako vzorný manžel.

A ještě obecná poznámka k násilí v Kyrgyzstánu. Podle průzkumu veřejného mínění se 83 % kyrgyzských žen setkalo s násilím, z čehož asi 25 % se s ním setkává až

čtyřikrát do měsíce, 4 ženy ze 100 každodenně a 3,2 % někdy utrpělo poranění. V mnohých případech se s násilím setkaly právě při samotném únosu či později v domě budoucího ženicha. Podle zdravotně-demografického výzkumu v roce 2012 si 33 % žen a 50 % mužů ve věku 15–49 let myslí, že muž má za určitých okolností právo bít ženu. 71 % žen z této věkové skupiny informovalo o partnerových projevech žárlivosti či hněvu, pokud se bavily s jiným mužem, a 68 % tvrdilo, že muž či partner trvá na tom, že chce v libovolnou chvíli vědět, kde se právě nacházejí. (Хьюман Райтс Вотч 2015: 12)

## **5.5. STRATEGIE ÚNOSCŮ, JEJICH RODIN A PRŮBĚH ALA KAČUU**

Jaká je základní motivace, jednotlivé strategie a požadavky únosce a jeho pomocníků? Proč dívky raději v rodině, kam jsou během únosu dovezeny, zůstanou, přestože to odporuje jejich vnitřnímu přání a vůli? Jaké právo mají do celé akce zasahovat dívčini rodiče či veřejní činitelé? A proč ženy, které byly ukradeny, často iniciují další únosy a aktivně se jich účastní? Cítí se dívky, přestože byly podvedeny a často násilně přinuceny k něčemu, co nechtějí, atraktivně? Na všechny tyto otázky neexistují jednoznačné odpovědi, a budou se lišit na základě některých dalších aspektů (věk, dosažené vzdělání, místo bydliště, rodinné zázemí, náboženské vyznání aj.) Na následujících řádcích se na některé z nich přesto pokusíme odpovědět.

Muž, který dospěl do věku, kdy je na čase přivést si domů nevěstu, jež bude další plnohodnotnou pomocnicí, může při plánování únosu vycházet z několika situací: a) mám dívku, kterou miluji, ale chci si ji vzít co nejdřív a co nejlevněji (vyhnu se tím nákladným námluvám a výše *kalymu* bude menší, nebo nebudu muset platit žádný); b) vyhlédl jsem si

dívku, do které jsem zamilován, ale ona má jiného muže, unesu ji tedy dříve, než se s ní dotýčný ožení; c) nemám dívku a nemám čas či odvalu na to, abych se s nějakou stýkal a blíže ji poznával, navíc na svatbu tlačí rodiče, po dohodě s nimi si tedy nějakou vyberu a tu přivezu domů.

Základním předpokladem pro únos nevěsty je vytvořit takové podmínky, aby byla dívka dezorientovaná a aby pod psychickým a často i fyzickým nátlakem nebyla schopna muži odporovat a co nejdříve se podřídila jeho vůli. Mladík si může vyhlédnout dívku z jiného města či vesnice, nejprůhodnější dobou pro únos je soumrak či večer, kdy se dívka vyskytuje sama na ulici (případně v doprovodu kamarádek, které se mohou na únosu také podílet, anebo jsou slabší a nejsou schopny únosu zabránit) – například cestou z obchodu, ze školy či z fakulty domů.

Typický scénář vypadá takto (Lom 2006: dokument): po dohodě s rodiči a výběru konkrétní nevěsty se muž slušně obleče, vezme auto (pokud nemá své, půjčí si ho nebo si pronajme taxi) a za doprovodu dvou tří kamarádů se vypraví na místo, kde dívku pravděpodobně potká. Muži mohou být povzbuzeni alkoholem – podle průzkumů asi polovina únosců před samotným činem požíla alkohol, přičemž tři pětiny přiměřeně, zbytek hodně, tzn. na skupinku až 3–4 litry vodky (Handrahan 2004: 220). Převážně lstí či silou dívku přinutí nastoupit do auta, v němž ji také dovezou do domu únoscových rodičů či blízkých příbuzných. Dívka je tímto vystavena velkému psychickému stresu. Muže většinou nezná, ale ani to, že ji unáší její milý, který se k ní náhle chová hrubě, ji jistě nijak zvlášť netěší. Většinou pláče, křičí a brání se, auto je však dobrým prostředkem, jak tyto projevy potlačit či skrýt. Hlasitá hudba přehluší její odpor, mužská fyzická převaha, stejně jako rychlá jízda jí brání v tom, aby vystoupila. Dívka je zmatená a často ani netuší, který z mužů ji unáší a kam jedou. (Lom 2006: dokument)



Po příjezdu do domu budoucího ženicha je odvedena či odnesena a předána do „ženské péče“ únoscovy matky, babičky, švagrových apod.; mužova role se stává prozatímně pasivní.<sup>179</sup> Dívka se nachází v nezáviděníhodné pozici – má strach dům opustit, neboť je přesvědčena, že špatné chování (neuposlechnutí) bude mít negativní dopad na její rodinu. A také ženy, které budoucí „nevěstu“ přemlouvají k tomu, aby zůstala, mají pádné obavy, že dívka odejde: tou hlavní je jistě ztráta autority a ostuda, která by rodinu únosce postihla, kdyby dívka překročila její práh a domov opustila. Ženy jí tedy slibují respekt a pravomoci, kterých se jí dostane, když zůstane. (Lom 2006: dokument; Light – Imanalieva 2007: 7)

Pokud dívka nadále odmítá, pláče, vzpírá se a nechce si nechat na hlavu nasadit *ak džooluk* (bílý šátek), pokud se nechce obléct do domácích šatů a odmítá jídlo (zejména potom máslo, které je symbolem přijetí nového domova), ženy nasadí jiný, drsnější, ba někdy přímo vyděračský tón. Mohou použít jak fyzický nátlak (držení), stejně jako moralizování: *Taš tuškön džerinde oor bolot – Kámen, který jednou spadne, již nezvedneš*, říkají často, čímž zdůrazňují podřízenost dívky osudu a jakousi determinovanost toho, že žena by neměla následovat své touhy, nýbrž povinnosti. Mohou použít další fráze typu „dívka, která opustí dům, do nějž byla unesena, nikdy nebude mít děti a bude nešťastná“; „jen se vyplač, my jsme také plakaly, když nás unesli“; „osudu se nevyhneš“; „dívka si pro štěstí chodívá v slzách“; „stěrpitsja – sljubitsja“ (v přeneseném smyslu „zvyk je železná košile“) apod. Dokonce jí mohou na práh položit chléb se solí či kolébku, nebo si na něj lehne babička (případně jiná starší žena). „Pokud si myslíš, že jsi důležitější než ona, překroč ji a odejdi.“ (Light – Imanalieva 2007: 9)

179 Na mnohých záběrech to vypadá, jako by vedli ženu, která něco provedla (například s rukama za zády, jako by měla nasazená pouta). Pro dívku, která se ničím neprovinila, to tedy musí být velmi ponižující. Stejně jako to, že se ženy okolo ní často smějí (což může být důsledek vyplavení starého traumatu z jejich vlastního únosu).

Takový způsob slovního vydírání je velmi efektivní. Ženy vědí, že pokud je dívka slušně vychovaná, je v psychické pasti a jinou možnost než zůstat de facto nemá, neboť při odchodu by neměla použít fyzickou sílu a překročit starší ženu ležící na prahu by znamenalo zneuctění autority.

Dívka může v tuto chvíli použít argumenty typu „mám jiného přítele“; „chci dostudovat vysokou školu a až potom se vdát“ či další obranné tvrzení „nejsem panna“, které jí ovšem může značně omezit další možnost se vdát, neboť u Kyrgyzů je panenství pro vstup do manželství de facto podmínkou. „Slibuji, že se vrátím a že podepíšu manželskou smlouvu, ale teď tu nezůstanu a nechte mě, prosím, jít,“ je spíše už dalším zoufalým pokusem, jak přesvědčit ženy, aby dívku nechaly v klidu odejít. (Light – Imanalieva 2007: 8–9)

Ani dovolávání se rodičů nemusí být často úspěšné. Důvodem, proč většina dívek přes noc nakonec zůstane, jsou především obavy z jejich nepochopení („budou také chtít, abych zůstala“), strach z nátlaku, pověřivost a neznalost občanských práv. Pokud tedy dívka zůstane, často dochází k fyzickému násilí v podobě znásilnění (o poskvřněnou dívku již nebude zájem), proto také dívčini rodiče, kteří bývají do únoscovy domu záměrně přizváni až po tomto činu, často souhlasí s tím, aby dívka zůstala. (Light – Imanalieva 2007: 10)

Kontakt s rodinou unesené dívky je nepostradatelnou formalitou, stejně jako dopis, ve kterém dívka stvrzuje, že do manželství vstupuje dobrovolně a bez cizího donucení. Strategií cizí rodiny může být právě takovéto lživé sdělení dívčiným rodičům, že dívka překročila práh jejich domu dobrovolně. Rodiče se buď své dcery zastanou a budou bojovat o to, aby mohla opustit dům a byla jim ve zdraví a v pořádku vrácena, jsou však známy i případy, kdy se svého potomka rodič doslova zřekne, například se zdůvodněním, že matka je nemocná a kdyby se dcera vrátila, její zdravotní stav by se zhoršil. Častým

argumentem, kdy rodiče podlehnou tlaku veřejného mínění, může být i to, že dívka už je příliš stará a může být ráda, že si ji vůbec někdo chce vzít; nebo souhlasí spíše z pohodlnosti či vlastní nerozhodnosti – s vědomím, že jejich dcera, dříve či později, z rodiny stejně odejde. Anebo dceru nechtějí vzít domů, protože v očích ostatních by ztratili respekt (HRW 2006: 111).

Mnohé dívky nátlak skupiny žen, místy podobný hypnóze či „vymývání mozku“, nevydrží dlouho, jiné rezignují třeba až po dvanácti hodinách (HRW 2006: 115). Pojďme se nyní podívat na některé konkrétní případy, ať už se šťastným koncem, kdy dívky se svým únoscem žijí ve spokojeném manželství, anebo se jim podařilo z cizí rodiny díky podpoře svých příbuzných odejít. A také na případy, které skončily smutně, ba tragicky – smrtí unesených dívek.

## 5.6. KONKRÉTNÍ PŘÍPADY ALA KAČUU

„Žijeme v horách, proto se musím oženit.“ ... „Máš ji rád?“ ... „Hm...“ ... „A proč?“ ... „Bude dojit krávy.“<sup>180</sup>

„Chci nějakou pěknou dívku, která mi bude tančit a zpívat,“ prozrazuje jedna z matek v lehkém, leč nechtěném žertu v dokumentu Petra Loma nazvaném jednoduše *Bride Kidnapping in Kyrgyzstan*. Právě proběhla rodinná porada, v níž jednotliví členové okomentovali vybrané dívky napsané na papírku. Syn Ulan, který na sebe zanedlouho převezme nevděčnou roli únosce, se mezitím umyje u studny, vezme si čistou košili a sako, mokasíny, které si pečlivě vyleští. Na otázku tlumočnice, co bude dělat, pokud s ním dívka Kajyrgul nebude chtít jít, odpoví jednoduše a rezolutně: „Když nebude chtít jít dobrovolně,

180 Dialog tlumočnice a devatenáctiletého venkovského mladíka, jenž se právě chystá unést svou budoucí ženu, kterou si vyhlédl ve městě. Bohužel však nezná její jméno ani adresu, ví pouze, kde pracuje. (Lom 2006: dokument)

pomůžou kamarádi a příbuzní!“ Typický scénář non konsensuálního únosu nakonec skončí pro dívku šťastně – má totiž zastání ve své rodině, sama však tvrdí, že přání rodičů zůstat by uposlechla, přestože má přítele. Rodině únosce tedy nezbude nic jiného, než syna vyslat pro další dívku ze seznamu na zmuchlaném papírku – Gulmiru. Ta už se zachová jako poslušná, submisivní nevěsta – svému osudu se podřídí, poslechne svou matku a v rodině únosce zůstane. (Lom 2006: dokument)

„Nemohla jsem si vzít svou opravdovou lásku, to se u nás, v Kyrgyzstánu, poštěstí pouze tak jedné dívce ze sta. Naše životy jsou založené na tom, že krádeže nevěst akceptujeme a že s tím dokážeme dál žít dál. Po únosu nemáte jinou šanci, než začít milovat – i když nechcete,“ tvrdí Nurkuz, další hrdinka Lomova dokumentu. „Ale jsem šťastná. Rozumíme si, všechno je v pořádku, líbí se mi jeho charakter.“ (Lom 2006: dokument)

V srpnu roku 2007, v Džalalabádské oblasti, ve vesnici Akman, unesená dívka spáchala sebevraždu. Unesli ji dvakrát, přičemž podruhé se jí podařilo utéct se slovy, že už není panna. Poté se o ní tato pomluva roznesla po celé vesnici a její babička, s níž jako poloviční sirotek žila (matka jí zemřela), na ni křičela, že si toho chlapce musí vzít, protože nikdo jiný už ji nebude chtít. Po této scéně se dívka vydala do sousedovy stodoly, kde se oběsila. V kapse zanechala vzkaz: „Řekněte tatínkovi, že jsem stále panna. Věřím, že odcházím do mírumilovného světa.“ I přes tuto tragickou událost si lidé ve vesnici nepřestali šuškat, že byla její čest pošpiněna a že tedy nejspíš byla psychicky nemocná. (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let)

Dvě dívky z Issyk-Kulské oblasti skoncovaly se životem kvůli tomu, že byly uneseny – v prosinci 2010 to byla jednadvacetiletá Venera Kasymalijeva a v březnu 2011 dvacetiletá Nurzat Kalykova. 18. května 2011 se potom v Karakolu konala akce k uctění

jejich památky a zároveň na protest proti krádežím nevěst nazvaná *Věsna bez nich* (*Jaro bez nich*). (RT TV 2012: dokument)

Tragický případ se stal v roce 1999 v Džalalabádu, kdy muži-únosci uložili dívku do cisterny na vodu, neboť ji chtěli schovat před policií a svědky. Víko však bylo zakryté příliš dlouho, a než auto dorazilo k ženichově domu, dívka už byla mrtvá. (Хьюман Райтс Вотч 2006: 69)

Ve výčtech jednotlivých případů bychom mohli pokračovat, vrátíme se k nim však v následujících kapitolách, které jsou výstupem našeho terénního výzkumu.

## **5.7. ZAMYŠLENÍ NA ZÁVĚR – ALA KAČUU V 21. STOLETÍ**

V této kapitole jsme se zabývali mnoholetým problémem vyskytujícím se ve středoasijském prostoru, a tím je *ala kačuu* – únos nevěsty, a pokusili jsme se osvětlit tento čin, mylně vnímaný desítky let jako tradice, z několika různých pohledů – z historického, společenského, náboženského či právního.

Osvětová činnost mnohých vědců či aktivistů je velmi záslužná, avšak implantace některých kulturních či sociálních vzorců, které jsou kyrgyzskému národu neznámé a cizí, nemusí být zcela jednoduchou cestou k úspěchu. Pro dívku vychovanou na Západě by byl únos za účelem sňatku doživotním traumatem, pro mnohé kyrgyzské dívky jde svým způsobem o předurčenost či potvrzení osobní atraktivity. Kyrgyzky k manželství přistupují s větší racionalitou a altruismem, s ohledem na své okolí, blízké, rodinu či přátele. Jsou schopny vzdát se vlastního štěstí ve prospěch druhých lidí. Únos, respektive svatba, navíc ženě dodává v očích veřejnosti poměrně vysoký sociální status.

Další „svízel“ popularity *ala kačuu* tkví pravděpodobně v tom, že velké procento Kyrgyzů klade větší důraz na tradici či pozůstatky zvykového práva než na státem schválené zákony. Stejně jako mnozí veřejní činitelé, kteří svým postojem a jednáním dovolí, že většina únosů není po právu potrestána. Redukce počtu únosů nevěst tedy neovlivní ani finanční snížení *kalymu*. Záleží především na úrovni sociálně-kulturní výchovy ve školách. Záleží na tom, jak se v mnohých rodinách změní postoj k dcerám. A neméně také na tom, jak v následujících letech přehodnotí Kyrgyzové svůj postoj k maskulinitě.

Zcela na závěr se vraťme k názvu kapitoly.

Kyrgyzská tradice? Ano, myslí si to stále většina místních (přestože sborově tvrdí, že s ní nesouhlasí). Jsou přesvědčeni, že *ala kačuu* není pouze tradicí, ale že tento zvyk mají v krvi a mentalitě – již odmala ho vidí ve svých domovech a podvědomě se s ním ztotožňují.

Sociální drama? Jistě, z evropského úhlu pohledu jde o obrovské drama, v němž je žena ponížena a zbavena práva osobního, svobodného rozhodnutí.

Hra na pláč? Čím více příběhů sebou nechá nezávislý pozorovatel prostoupit, tím spíše mu to celé přijde jako pošetilá hra. Kterou by však její hráči, jako každou jinou hru, měli mít možnost opustit v libovolném políčku.

## 6. KULT PLODNOSTI A VÝZNAM DĚTÍ V KYRGYZSKÉ SPOLEČNOSTI

*Бээ туумайынча байтал аты калбайт, катын туумайнча келин аты калбайт.*<sup>181</sup>

Kult plodnosti je mezi Kyrgyzy (a obecně obyvateli Střední Asie) tématem, jež není na první pohled vidět, je však samozřejmou součástí každého života. Dříve byl spojován s desítkami rituálů – o některých jsme se zmiňovali v podkapitole věnované tradicím spojeným s porody. Tabyšalijeva se domnívá, že kult plodnosti má hluboké kořeny v dávné minulosti původních středoasijských národů, u nichž úmrtnost dětí byla vysoká, kdežto pro obživu rodiny bylo potřeba, aby byla co nejpočetnější. Každá žena, schopná porodit dítě (potažmo syna), tedy měla vysoký společenský status. Autorka právě v tomto kultu spatřuje prapříčiny ženské diskriminace. Domnívá se, že patriarchální chápání ženského osudu je natolik sakralizováno a prodchnuto tradicí, že samy ženy jsou připraveny plnit roli „rodícího stroje“. „Vysoký status kultu plodnosti při nízké životní úrovni svědčí o kultu hlubokého pohrdání důstojností a zdravím středoasijských žen,“ domnívá se autorka. (Табышалиева 1995:21)

Naopak neplodnost v Kyrgyzstánu byla a je společenské tabu. Neplodná žena je neúspěšná, „nemocná“, vyřazená ze života, který jí naplánovali rodiče či ženichova nová rodina. Muž se s ní kvůli tomu může rozvést a ona poté často radši zůstane sama (především ve městech). Na venkově, či v uzavřenějších, ortodoxně smýšlejících komunitách by si raději měla hledat vdovce s dětmi a některé ženy, které dlouhodobě nemohou otěhotnět, nakonec raději komunitu, které diktují život patriarchální tradice a

<sup>181</sup> *Bee tuumajynča bajmal aty kalbajm, kayn tuumajynča kelin aty kalbajt* „Dokud kobyla neporodí hříbě, nepřestanou jí říkat jalová kobyla (*bajtal*), dokud žena neporodí dítě, nepřestanou jí říkat *kelin*.“ Kyrgyzské přísloví.

pevně stanovený rodinný řád, opustí – přestěhují se do města, kde si najdou podnájem a práci.

V dřívějších dobách byla neplodnost u žen podmíněna různými příčinami – těžkými životními či pracovními podmínky, špatnou hygienickou situací v rodinách, zbytečně mladým, v podstatě ještě dětským věkem nevěsty (některé dívky začínaly sexuálně žít ještě před pohlavní zralostí). Kušner se domnívá, že za neplodnost kyrgyzských žen, která podle něho byla poměrně vysoká, mohlo mezi horskými Kyrgyzy kromě zmiňované promiskuity také rozšíření pohlavních chorob, mezi nimi i syfilisu (Кушнер 1929: 71).

Neplodnost byla vnímána jako velká tragédie, a to nejen pro ženu, ale i pro jejího manžela – ideologie patriarchální společnosti si žádala, aby byl muž bohat nejen skotem, ale i syny. A proto někdo, kdo v takovém prostředí nemohl mít děti, musel být nešťastný. (Абрамзон 1990: 277) Tatybekova se domnívá, že pokud už měla *kelin* v rodině nějaká práva, bylo to proto, že byla práce schopná a rodila děti (Татыбекова 1963:25).

Již jsme zmiňovali situace, kdy Kyrgyzové ve své pověřivosti chtěli předejít tomu, aby dítě neonemocnělo, nebylo uřknuto či se mu nestalo něco zlého, a různými rituály se ho snažili ochránit. Magické rituály prováděly také ženy, které nemohly otěhotnět. O návštěvě posvátných mazarů<sup>182</sup> se zmiňuje Grodekov – za neplodnost ženu neposílali zpátky otci, nýbrž k ní přivedli mullu, který jí předčítal, anebo ji poslali přespat ke svatému místu, kde zapálila svíci. V poemě Šura Batyr je popsána cesta ženy Gulkany, které se objevil svatý, jemuž bylo místo posvěceno, a slíbil jí syna a dceru. (Гродековъ 1889: 89)

O obřadech, které měly neplodnost odehnat, se zmiňuje Abramzon. *Töröbögö ajal* („dlouho nerodící žena“) obešla sedm domů, kde speciálně pro ni připravili sedm panenek (loutek). Ty zavázala do šátku a pozvala kořenářku. Ze zaříznuté ovce stáhli kůži, kterou zašili a získali z ní pytel. Poté uvařili maso, obruili kosti a ty položili do pytle. Žena a

182 Posvátná místa se speciálním významem.



kořenářka poté vzaly pytel a vydaly se na místo, kde se křížily dvě cesty. Tam nechaly pytel i panenky a ihned se vydaly domů, přičemž opakovaly: *laket salaket uşunu menen ketsin* („necht' společně s nimi odejde neštěstí“). (Абрамзон 1990: 277)

Statistiky by jistě potvrdily, že mnohdy byl neplodný muž, a žena zdravá, nicméně vinnou za bezdětnost bývala žena. Dodnes bychom se s takovým názorem setkali v tradičnějších rurálních oblastech. Na vyšetření jde vždy první žena, a pokud je vše v pořádku, vyšetření podstoupí muž. V případě určení „viníka“ se má právo ten druhý nechat rozvést a najít si partnera, s nímž děti bude mít. Jistě ne náhodou jedno z mnohých kyrgyzských přísloví praví, že muž, kterému je souzeno býti neplodný, si najde neplodnou ženu.

K otázce neplodnosti se vyjadřovali taktéž respondenti kvantitativního výzkumu (Gregorová 2015). Až 99,2 % se domnívá, že příčinu neplodnosti určí lékař; nikdo neodpověděl, že za neplodnost v partnerském vztahu může muž. Pouze jeden respondent (Kyrgyz ve věkové skupině 26–30 let, věřící, ženatý, s vyšším vzděláním a platem nad 50 000 somů, pocházející z města v Talaské oblasti, jenž zároveň schvaluje polygamii a i v dalších otázkách je velmi konzervativní), se domnívá, že za neplodnost může žena.

Respondent Elnur z Isfany je konzervativního smýšlení, na manželskou bezdětnost má však poměrně racionální pohled.

Kdyby se nenarodily vůbec žádné děti? To by bylo hrozně smutné. Jedno kyrgyzské přísloví ve volném překladu praví, že „dům s dětmi je jako tržiště a dům bez dětí hřbitov“. A to je pravda. V případě, že se nedaří novomanželce otěhotnět, tak se čeká rok nebo dva, a pokud ani přesto neotěhotní, jde na vyšetření. Pokud je všechno v pořádku, je na řadě muž. Pokud by se vyskytly problémy na její straně, má právo se s ní její manžel rozvést a najít si novou ženu, která bude plodná. Pokud je to naopak, může se rozvést ona. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

Již jsme zmínili, že ani v současné době se neplodné ženy o svých bolestech či trápení nechtějí moc bavit. Pocit viny či dluhu vůči rodičům a okolí je v nich natolik zakořeněn, že se cítí vyřazeny ze sociálního života a cítí prohru. Menší procento žen se nestydí o svém problému mluvit a některé dokonce tvrdí, že to pro ně není žádný problém. Alespoň se tak tváří. Osmatřicetiletá Burul žije v Kočkoru, je svobodná a živí se výrobou ozdobných plstěných koberců – *šyrdaků*.

Já sama zatím žádné děti nemám, ale určitě bych chtěla. Ale neznamená to, že bych tím byla nějak vyřazena za společnosti, nebo že by se na mě divně dívali, prostě je to moje věc a jen já sama si rozhodnu, kdy se vdám a jestli vůbec. Zatím „rodím“ koberce. Říká se, že porod ženě čistí krev, takže čím víc dětí porodí, tím je zdravější. Proto jsou u nás ženy s několika dětmi tak udatné a silné. A mohou třeba celý život pracovat na poli. (Burul, Kyrgyzka, 38 let)

Respondentka Baktygul několikátým rokem bydlí v Biškeku. Podle výsledků odborného vyšetření neplodná není ona, ale její manžel.

Vzali jsme se s manželem před šesti lety, krátce po svatbě jsem otěhotněla, ale záhy na to jsem potratila. No a od té doby nemůžu přijít do jiného stavu. Dlouho jsem se tím trápila, dokonce jsem manželovi říkala, aby si našel nějakou jinou, s níž by děti měl, ale on mi řekl, že nechce, že miluje jenom mě.

Po nějaké době jsem s tím byla u odborníka a ten mi nakonec řekl, že jsem v pořádku, takže se nechal vyšetřit manžel a přišlo se na to, že má řídké sperma. Nedávno byl dokonce na operaci, tak uvidíme, jestli to bude mít nějaký vliv, ale já bych dítě samozřejmě moc chtěla. Jestli kluk nebo holka, to je přece úplně jedno. Moje kamarádka je těhotná už popáté, tak si dělala legraci a navrhla mi, že si to poslední dítě klidně můžu vzít, že už je nezvládá. Ani neví, co bych za něj dala (...) Osvojit si dítě z dětského domova samozřejmě je možné, ale já pořád věřím, že se mi narodí moje vlastní. (Baktygul, Kyrgyzka, 28 let)

V Isfaně je podle respondentky Světlany, na rozdíl od severního regionu, adopce cizího dítěte poměrně problematická.

Neploďné ženy to tu mají opravdu složité a těžké. A tady na Jihu mnohem těžší. V Biškeku je dětský nebo kojenecký ústav, a pokud žena nebo manželé nemohou mít dítě, klidně si nějaké adoptují a nikdo se na ně nebude dívat divně. Kdyby si adoptovala cizí dítě tady, lidé by si ji braly do řečí. Ale tady je lepší se radši rozvést a hledat vdovce, který už nějaké děti má. Ale i kdyby byla v nové rodině jako macecha, jeho děti ji stejně nepřijmou jako mámu. Některé bezdětné ženy se tu třeba realizují v práci, pronajmou si byt a žijí samy, ale nemluví se o nich a ony samy o sobě také velmi nerady mluví. Rozhodně to nemají lehké a nezávidím jim to. (Světлана, Kyrgyzka, 64 let)

Světлана však není dostatečně informovaná. Dětské domovy, internáty, školy, SOS vesničky se nacházejí po celém území Kyrgyzstánu – celkový počet těchto sociálních a vzdělávacích zařízení je v současné době 103 dětských domovů a nachází se v nich 11 359 dětí.<sup>183</sup> Zmíníme se o nich také v následující podkapitole. Stejně jako o velmi rozšířeném středoasijském fenoménu, o němž hovoří Majram z Kočkoru.

U nás v Kočkoru samozřejmě jsou ženy, které nemohly mít děti, ale snad ve všech případech si osvojily holčičku nebo chlapečka od příbuzných, ať už blízkých nebo vzdálených, a když se jich dneska zeptáte, budou o nich mluvit jako o svých dětech, a ne pěstounských. Takže by se dalo říct, že problematika bezdětnosti je tím vyřešena. Ano, v sousedství žila jedna žena, která neměla děti a celý život žila sama – realizovala se v práci a v různých funkcích. Ale nikdo ji kvůli tomu za jejími zády nepomlouval a nevyražoval ji ze společnosti. (Majram, Kyrgyzka, 66 let)

## **6.1. USYNOVLENÍJE A UDOČERENÍJE; KYRGYZSKÉ DĚTSKÉ DOMOVY**

Tzv. *usynovlenije* („usynovnění“) a *udočerenije* („udčeření“) je jistá forma osvojení dítěte, která měla v kyrgyzské společnosti velký význam a s jehož některými aspekty se můžeme

183 Celkový přehled lze dohledat na internetových stránkách. Dostupné z: [cit. 2015 –10–23].

setkat dodnes, a to jak po celém území Kyrgyzstánu, tak i u dalších středoasijských národů, například u Kazachů.

Nešlo o adopci dětí v pravém slova smyslu, jako spíše o „půjčku“, výpomoc či náhradu a to především v případě, kdy byla žena neplodná (viz případy dětí nalezených na prahu domu či oficiální výpomoc bezdětným párům), rodina byla početná a měla materiální problémy, anebo toto osvojení probíhalo v rámci utužení příbuzensko-rodinných vztahů. Ve většině takových případů se „adoptovali“ chlapci blízkých příbuzných po mužské linii, jako například syna bratra či vnuka. (Абрамзон 1990: 283) Grodekov píše, že vzájemné „usynovlení“ či výměna dětí byla možná pouze mezi příbuznými rodinami.

Kyrgyzové věří, že pokud žena, která nemůže otěhotnět, adoptuje nějaké malé dítě a vychová ho v dobrého člověka, zanedlouho porodí sama vlastní. Tak tomu bylo i v případě proslulé Kyrgyzky Kurmandžan Datky, která byla sedm let neplodná a po *usynovleniji* chlapce, kterého našla na prahu domu a jehož pojmenovali Karabek, porodila sedm vlastních dětí – pět synů a dvě dcery. (Бектыранова: 46)

O podobném principu adopce se zmiňuje Patrick C. Power v souvislosti s irskými Kelty, kteří se řídili tzv. Brehonským právem. Cílené osvojení dětí se u nich vyskytovalo přibližně do 16. století, dokud ho Angličané nezrušili. a neprobíhala u příbuzných, ale u rodiny, na níž se dohodli oba rodiče dítěte. V náhradní rodině vyrůstalo do věku 17 let a vazba mezi dítětem a adoptivními rodiči prý byla mnohem silnější než s biologickými. (Power 1997: 40)

*Usynovlenije* nebo *udočerenije* zapadá do velmi jednoduchého, nepsaného sociálního systému Kyrgyzů a dodnes tuto tradici mnohé rodiny dodržují. Podle něj by první vnouče, tedy první syn nebo dcera nejstaršího syna, měli jít na výchovu k prarodičům. Stávají se případy, že žijí společně a dítě vidá jak matku, tak i je, anebo se pak časem odstěhují a dítě u nich zůstane. Anebo sami prarodiče svolí, aby si nejstarší vnouče nechali rodiče. Jaký to má význam? Především k tomu docházelo a dochází nejspíš proto, aby nebyli sami a nebylo jim smutno, aby jim dítě pomáhalo a určitě tam hrálo roli předávání tradice. Dodnes je to u

nás, Kyrgyzů, poměrně aktuální a nikdo se nad tím nepozastaví. Osvojit dítě si samozřejmě můžete i z dětského domova, ale to je, řekla bych, nejzazší řešení: Kyrgyzové do dětských domů dříve děti vůbec nedávali – třeba v 60. letech tam byli jen Rusové a jeden Černoušek.

Existuje ještě jedna varianta, dříve poměrně častá, ale lze se s ní setkat i dnes. Když se někde narodilo dítě, například syn, tak buď ho dali na výchovu příbuzným (kteří se o zplození mužského potomka marně snažili), anebo ho nechali na prahu cizí ženy z vesnice, která měla totožný problém. To měly na starosti *dženge*, které přece dobře věděly, ve kterých domácnostech mají o syna nouzi, a samy ho tam odnesly. Kyrgyzové věří, že nalezené dítě přináší štěstí a nevzít si ho by byl hřích. A věřím tomu, že tak devadesát procent Kyrgyzů by dodnes nalezené dítě vzalo domů. Navíc prý nalezený syn jakýmsi zázrakem ovlivní ženino tělo či psychiku a jí se potom často skutečně narodí vlastní syn. (Anisa, Kyrgyzka, 46 let)

Případy prarodičovské adoptivní péče jsou dodnes poměrně rozšířené i na Jihu země.

Ano, případy, kdy dítě zůstane s prarodiči, tu jsou poměrně obvyklé. Když byla dcera těhotná s Elizabet, naší vnučkou, muž jí řekl, že dceru nechce a našel si jinou. Ona si mezitím také našla nového partnera, a když se Elizka narodila, nepustila jsem ji k němu. On by se k ní stejně nechoval jako ke své vlastní dceři, vždycky by upřednostňoval svoje děti. Ale to neznamená, že spolu nemají dobrý vztah, táta jí vozí dárky z cest, Elizka chodí na návštěvy k mamě, která bydlí tady kousek od nás, někdy tam dva tři dny zůstane, ale vyrůstala s námi. (Světлана, Kyrgyzka, 64 let)

Vnučka Elizabet na to má podobný názor a u babičky s dědou nestrádá.

Žiju s prarodiči, protože rodiče se rozvedli, když mi bylo asi osm měsíců. Otec je napůl Uzbek, takže i já jsem míšenka, a přestože mámu ukradl, nelíbilo se mu, že se mu narodila dcera, a řekl jí, že může klidně jít z domu. No a maminka si našla nového partnera a já jsem zůstala u babičky s dědou, přeci jen, aby jim ve stáří někdo pomáhal. Paradoxně se teď o mě otec zajímá a kontaktuje mě, ale já nemám zájem se s ním vidat a vyžádala jsem si, aby platil alimenty. A vtipné je, že s novou ženou se mu narodily další dvě holčičky. (Elizabet, Uzbečka, 17 let)

Právníčka Altynaj však v tomto vztahovém „kolektivismu“ vidí spíše negativa.

*Usynovlenije* nebo *udočerenije* je u Kyrgyzů poměrně častá věc. Znam několik případů, kdy rodiče, kteří žijí ve městě, dali nejstaršího syna na výchovu prarodičům na venkov, nebo jim ho prostě sebrali. Jednak z důvodu pracovní síly a také nejspíš proto, aby jim ve stáří nebylo smutno. Té mé známé řekli, že ještě porodí několik dětí, a na její názor nebo souhlas se jí nikdo neptal. A ona nemohla nic dělat – přece jen je *kelin* v rodině nová, cizí, a pokud se za ni nepostaví její vlastní muž, nemá v podstatě žádná práva. Skutečně potom porodila další děti, a když se její synové občas vídali, a hlavně když potom vyrostli, měli toho pramálo společného, vůbec si neměli o čem povídat. Jeden byl s prominutím vidlák, neuměl se kulturně vyjadřovat, druhý byl odchovaný městem. V takovém modelu může vznikat i více problémů, například případy týkající se dědictví. Nemyslím si tedy, že by to bylo úplně nejlepší řešení, pokud s tím nesouhlasí přímo matka. (Altynaj, Kazaška, 34 let)

Respondentka Adžar je lékařka a na rozdíl od leckterých neinformovaných žen ví o možnostech, kam se může žena v případě problémů s otěhotněním obrátit.

Takzvané *usynovlenije* nebo *udočerenije* se u nás vyskytuje dodnes. Ale i klasická adopce cizích dětí je možná. Moje známá pracuje v Biškeku v dětském domově a sirotků je tam hodně. A kdyby žena chtěla své dítě a nemohla otěhotnět, umělé oplodnění na klinice v Oši nebo v Biškeku je také možné. Vždyť pro nás, Kyrgyzy, jsou děti skoro to nejdůležitější! A nikdo nechce ve stáří zůstat sám. (Adžar, Kyrgyzka, 50 let)

Názor respondenta Rysbeka na dětské domovy však není příliš přívětivý a obecně lze tvrdit, že tam jsou především děti rodičů, které se o ně nemohli nebo nechtěli starat. Anebo kolem sebe neměli sít příbuzných, kteří by se postarali za ně.

V našich dětských domovech jsou většinou děti prostitutek, které se o ně nemohou, nebo spíš nechtějí starat, a pak taky hodně nemocných dětí. Sirotky tam najdete také, ale o ty se většinou postará někdo z příbuzných, klidně i vzdálených. Takže pokud si chcete osvojit dítě z dětského domova, není úplně jednoduché si vybrat. (Rysbek, Kyrgyz, 43 let)

Filmová dokumentaristka Nafisa vypráví o dětských domovech velmi smutné příběhy – na závěr této kapitoly uvádíme dva z nich.

Dětské domovy jsou tu taky velkou kapitolou, osobně je mi těch dětí spíš líto, podle toho, co jsem viděla. Takovým ožehavým tématem je tu teď pedofilie a dětská pornografie – byly případy, kdy si v dětském domově vyhlédli muži chlapce a pod záminkou, že je vezmou na výlet nebo na ryby je vozili do bytu, kde je zneužívali. Přišlo se na to tak, že pro ně jezdili pravidelně, ale když ti kluci vyrostli, začali s sebou brát mladší. Až pak jeden sebral odvahu a přiznal se, co s nimi dělali... ale je to těžké, protože nic těm mužům nedokážete a oni samozřejmě poté, co se to provalilo, přestali jezdit.

Viděla jsem na vlastní oči, jak je lehké si ty děti „půjčit“... potřebovala jsem jednu holčičku na natáčení a v podstatě stačilo nechat jim v domově starou kreditní kartu – nikdo si nezapsal moje jméno ani osobní údaje, nikdo se po nás nesháněl, když jsme měli zpoždění. A pak jsem také byla svědky toho, kdy si paní, co nemohla mít dítě, chtěla osvojit dceru z dětského domova. U nás platí pravidlo tří setkání, a pokud si během nich dítě na nového rodiče zvykne a jsou vyřízené všechny formality, s adoptí by neměl být problém. Ta paní měla všechno vyřízené, holčička si na ni zvykla, ale když si pro ni přijela, nechtěli ji s ní pustit. A ona nakonec ze zoufalství, když už chtěla odjet s nepořízenou, vytáhla z kapsy 500 somů a hle, najednou šlo všechno. Takže úplatky už se berou i v sociálních zařízeních a té holčičce chtěli zkazit život kvůli pár stovkám.

Ty děti jsou zkrátka chudáci, když jim dovezete sladkosti, bojí se je rozdělat, protože cokoli jim dovezete, hned jim to tamní pracovníci seberou. (Nafisa, Uzbecka, 30 let)

## 7. KAŽDODENNÍ ŽIVOT A RODINNÉ OBŘADY V LEJLECKÉM OKRESE NA POČÁTKU 21. STOLETÍ<sup>184</sup>

Na četných místech Kyrgyzstánu čas v evropském (západním) pojetí a chápání opravdu neexistuje – a na Jihu země toto pravidlo platí dvojnásob. Lidé zde nejsou zvyklí plánovat podle přesného časového harmonogramu, ale řídí se východem a západem slunce (například při přepravě veřejnou dopravou, kdy podstatné je dopravit se na místo během dne, a ne v konkrétní hodinu, a hlavně v pořádku; při několikahodinovém čekání na letišti na přilet opožděného letadla apod.). Zároveň již po staletí žijí v těsném sepětí s přírodou, jejíž cykly umí poslouchat. Na jaře rozmrzá půda, a jakmile se trochu prohřeje a zazelená se tráva, je na čase vyhnat dobytek na pastvu – zcela logicky se kyrgyzský nový rok *Nooruz* slaví 21. března, tedy s očekávaným příchodem jara. V několika následujících měsících probíhají práce na polích, pastva dobytka v horách, koncem září nadejde sklizeň a pastevcí se vrátí z hor. Tou dobou nastane příhodný čas pro svatební obřady a další *toje* – zvířata již jsou dostatečně vykrmena, místní lidé nemají tolik práce a konečně mají právo trochu si oddechnout, spočinout a nabrat sil. Stejně jako se povесelit se svou rodinou, se sousedy či s dalšími známými. V případě syna, který právě dosáhl dospělosti, je podzim příhodným časem na ženitbu, která znamená rozšíření rodiny o další pomocnou sílu v podobě nové *kelin*.

<sup>184</sup> Lejlecký okres je první destinace, v němž na podzim roku 2015 proběhl terénní výzkum, a tato kapitola je jeho výstupem. Bude v ní řeč o rurální oblasti nejzazšího koutu jihozápadního Kyrgyzstánu.



## 7.1. GEOGRAFICKÁ, DEMOGRAFICKÁ A POLITICKÁ CHARAKTERISTIKA JIHOZÁPADNÍHO REGIONU KYRGYZSTÁNU

Jihozápadní území Kyrgyzstánu vypadá z leteckého pohledu jako řídko obydlená náhorní plošina stepního charakteru s hlavní pozemní komunikací uprostřed. Tato lépe či hůře udržovaná silnice (místo na ní chybí asfalt, místo je zcela nová) částečně vede malebným pískovcovým kaňonem a od ní odbočují menší silničky a prašné či šotolinové cesty do jednotlivých *aulů*. Do severní části plošiny, o průměrné nadmořské výšce pohybující se kolem 1300 m n. m., geograficky zasahuje jižní cíp Ferganské kotliny – nejzalidněnější oblasti ve Střední Asii, v níž se střetávají hranice kyrgyzské, uzbecké a tádžické. Z jihu je plošina ohraničena pětitisícovými vrcholy Turkestánského hřbetu<sup>185</sup>, který z velké části kopíruje hranici s Tádžikistánem. Z územně-správního hlediska se na tomto území nachází Lejlecký okres – jeden ze tří administrativních celků Batkenské oblasti. Na východě sousedí s Batkenským okresem, z ostatních světových stran ho obklopuje, v přeneseném smyslu doslova „pohlčuje“ Tádžikistán<sup>186</sup>.

185 Turkestánský hřbet spadá do horské soustavy Pamíro-Alaje, který je hraničním horským pásmem mezi Pamírem a Ťan-Šanem.

186 Na celkové mapě Kyrgyzstánu to spíše vypadá, jako by měla tato hornatá země klepeta, kterými loví Uzbekistán. Viz etnické nepokoje v hraniční oblasti, o nichž se zmiňujeme dále v textu.

*Okresy Batkenské oblasti: Lejlecký okres je vyznačen žlutě, Batkenský růžově, Kadamdžajský zeleně. Bílé plochy jsou tádžické a uzbecké enklávy.*



Рис. 3.1 Карта-схема административно-территориального деления Баткенской области

187

Z výše uvedených údajů je zřejmé, že v Lejleckém okrese žije minimum občanů hlásících se k ruské národnosti, a ani v celé Batkenské oblasti není jejich procentuální zastoupení o mnoho větší – činí 0,8 % z celkového obyvatelstva, což je ve skutečnosti 3 560 ob. Od roku 1989, kdy v Batkenské oblasti, druhé nejmenší v republice, žilo 21 421 obyvatel ruské národnosti a o deset let později již jen 8 312 ob., jde tedy o rapidní, až šestinásobný úbytek.<sup>187</sup> A možná pro zajímavost – zastoupení mužů a žen v Lejleckém okrese je téměř vyrovnané. Na 1 000 žen připadá 1 046 mužů, musíme mít ovšem na

187 Dostupné z: [http://mes.kg/upload/kniga\\_rus\\_2013/book\\_rus025.html](http://mes.kg/upload/kniga_rus_2013/book_rus025.html) [cit. 2016-02-26].

188 Ibidem.

zřeteli, že poměrně velké procento mužů odchází za prací do větších kyrgyzských měst či do Ruské federace, proto se na první pohled může zdát, že tu žije více žen.<sup>189</sup>

Kyrgyzové v jihozápadním regionu Kyrgyzstánu jsou národnostní většinou, přesto zde výše zmíněná slova „pohlcuje“ či „etnicky rozmanitá“ neuvádíme náhodou. Celý jižní region země – Batkenská, Ošská a Džalalabádská oblast, tedy ty, které se na mapě Kyrgyzstánu „zakusují“ do Uzbekistánu – je etnopoliticky velmi křehký a nestabilní. Dodnes na něj negativně dopadá rozhodnutí nejvyšších sovětských činitelů, kteří v době vzniku středoasijských Sovětských republik přistupovali nešetrně k rozdělení pohraničního území a vytyčení národních hranic. Ať už bylo tehdejší snahou moskevského centra zamezit nárůstu panturkického a panislamistického hnutí ve Střední Asii, anebo šlo o mocenský zájem tamních elit či vliv etnografů a geografů, kteří na daném místě působili (Farrant 2006), různorodá etnika tehdy byla často bezcitně promíchána. Mnozí Kyrgyzové zůstali na území Uzbekistánu, na území Kyrgyzstánu jsou dodnes uzbecké vesnice, Isfana byla dříve uzbecká apod. a do dnešní doby v tomto regionu dochází k drobným či větším, etnicky motivovaným konfliktům. Poslední krvavý konflikt v červnu 2010 v Oši, jemuž předcházela i etnopolitický konflikt v Džalalabádu, si vyžádal stovku obětí, tisíc zraněných a šlo o nejhorší střet mezi Kyrgyzy a uzbeckou menšinou za posledních dvacet let<sup>190</sup>.

S podobným problémem se potýkají i obyvatelé méně obydlených *aulů* v Batkenské oblasti, v níž se zároveň nacházejí tádžické a uzbecké enklávy. Jedny z posledních sousedských „šarvátek“, které komentovala média, se odehrály na počátku srpna 2015 v kyrgyzské vesničce Kok Taš, na hranici s Tádžikistánem. Podle kyrgyzské verze zde tádžičtí sousedé zatarasili Kyrgyzům přístup ke hřbitovu na území Tádžikistánu, a proto jim poškození zavřeli přísun vody do jejich vesničky Čorku. Tádžická verze zní

189 Ibidem. O migraci obyvatel Lejleckého okresu za prací bude řeč ještě níže.

190 O celé události informovaly např. Novinky.cz – dostupné z: [cit. 2016-01-26].

podobně, s tím rozdílem, že nejprve Kyrgyzové zavřeli Tádžikům přísun vody do vesnice, a teprve poté následovalo zatarasení přístupové cesty ke hřbitovu<sup>191</sup>.

Takové sousedské handrkování může nezasvěcené třetí osobě přijít úsměvné, zúčastnění aktéři v něm však často mohou použít drsnější prostředky než jen slovní přestřelku jako například zápalné lahve či zbraně. Mnohdy mohou mít i jiné, například kriminální cíle. K nestabilitě regionu v neposlední řadě neblaze přispívá údajný mezinárodní obchod se zbraněmi či drogami, či riziko výskytu teroristů<sup>192</sup>. Nutno však podotknout, že pro turistu pohybujícího se jihozápadním regionem obezřetně lze toto území prohlásit za bezpečné.

Administrativním centrem Lejleckého okresu je město Isfana. Slovo „isfana“ pravděpodobně pochází ze slova *aspanakent*, což ve vymřelém sogdyjském jazyce znamenalo „země koní“. Místo bylo osídleno již v 16. století, během vlády Sovětského svazu prošlo četnými změnami – zaostalá muslimská osada se proměnila v typicky sovětskou vesnici a od roku 2001 nese díky dekretu tehdejšího prezidenta Askara Akajeva status města.<sup>193</sup>

Sovětskou architekturu zde reprezentují především pomníky a budovy, jako např. kulturní dům na rozlehlé asfaltové křižovatce suplující hlavní náměstí. V kontrastu k ní zde najdeme typické asijské tržiště, několik mešit a zpustlý, opuštěný park. Ve městě, v němž z jednoho konce na druhý vede jedna hlavní asfaltová silnice, se dá pohybovat veřejnou dopravou, tzv. *maršrutkami*, ale také sdílenými taxíky. Jedna cesta při více pasažérech stojí

191 Dostupné z: <http://thediplomat.com/2015/08/kyrgyz-and-tajiks-clash-along-disputed-border/> [cit. 2016–01–26].

192 Nestabilitou regionu, geopolitickou situací, stejně jako problematikou obchodu se zbraněmi či drogami na ose Afghánistán–Rusko se ve své publikační činnosti zabývá odborník na Střední Asii Slavomír Horák. O teroristech vyskytujících se v Batkenské oblasti bude zmínka dále v textu.

193 Dostupné z: <http://tochka-na-karte.ru/Goroda-i-Gosudarstva/2685-Isfana.html> [cit. 2016–01–26].

20 somů (cca 6,50 Kč)<sup>194</sup> na osobu. Průměrný měsíční plat v Kyrgyzstánu činí 12 719 somů (3 975 Kč)<sup>195</sup>, zdaleka ne všichni však takovou sumu za měsíc vydělají, v jižních oblastech tím spíš. Pracovních příležitostí je zde mnohem méně než v severním regionu a místní tu žijí především z vlastního chovu či z toho, co sami vypěstují, případně co si vydělají v jiných oblastech země či v zahraničí.

V Isfaně dochází k poměrně častým výpadkům proudu a ve městě, stejně jako v celém Lejleckém okrese, je spíše nedostatek vody. Zároveň zde chybí veřejná kanalizace – na tržišti v centru města jsou dva suché záchody, které však fungují pro všechny prodejce tržiště, nakupující a hosty veškerých *kafešek*<sup>196</sup> v okolí a také každá domácnost má svou vlastní žumpu, kterou musí pravidelně nechat vyčistit. Z pohledu západního turisty je město zanesené odpadky, pro místní je to však ničím neznepokojující status quo. Jde tedy spíše o obecný, celostátní problém kyrgyzské ekologie a environmentální politiky.<sup>197</sup>

Isfana se však může pochlubit vnitrostátním letištěm! Tato velmi prostá přistávací plocha a budova velikosti malého jednopodlažního obytného domu zde byla zřízena v dobách Sovětského svazu a letiště samotné je důležitým spojením s hlavním městem Běškem. Let trvá přibližně hodinu, lítá se dvakrát týdně (od května do konce října) a jednosměrná letenka stojí kolem 3000 somů, tedy kolem 900 Kč<sup>198</sup>. Oproti pozemní cestě, která je z velké části ve velmi špatném stavu, je zpestřena průjezdem kolem výše zmiňovaných tádžických enkláv či přímo územím Uzbekistánu a trvá minimálně 16 hodin čistého času autem (v žiguli prý klidně pět dní), je to tedy pro místní obyvatele, a především potom pro starší generaci či ženy s malými dětmi, příjemná volba transportu.

194 Údaje z ledna 2016. 100 somů bylo zaokrouhleně 32,70 Kč.

195 Údaje ze září 2015.

196 Záměrně zde uvádím ruského slova, *kafe* či *kafeška* je kavárna, čajovna a zároveň i levnou jídelnou či restaurací.

197 Vyhazování odpadků ve veřejném prostoru a ne na místech jim určených může vzdáleně souviset s nomádkým způsobem života a především se slabou environmentální výchovou. Kočovníci většinu odpadu spálili (pálí ho dodnes, i umělou hmotu aj.) a především dlouho nežili na jednom místě, zanesení místa bydliště odpadky tedy, podle našeho názoru, neřešili.

198 Údaje z ledna 2016.

Isfana ani Lejlecký okres přesto nepatří mezi často vyhledávané turistické cíle Kyrgyzstánu – zabloudit sem mohou převážně horolezci či cestovatelé projíždějící celou zemí.

## 7.2. RODINNÉ A SPOLEČENSKÉ VZTAHY V LEJLECKÉM OKRESE

Lidé na jihozápadě Kyrgyzstánu jsou na první pohled přátelští, velmi pohostinní a přirozeně zvědaví, stejně jako v jiných regionech země, nechybí jim však dávka jisté ostražitosti či nedůvěry, k cizinkám pohybujícím se bez doprovodu, obzvlášť. Je možné, že to souvisí s těžkým životem v příhraniční oblasti a také s pocitem, že jim tato osoba svým způsobem narušuje dobře známý prostor a vstupuje do uzavřené komunity. Celý Lejlecký okres lze totiž prohlásit za velmi tradiční, uzavřenou oblast.

Kyrgyzové jsou zde převážně sunnitští muslimové, velmi často praktikující a mnohem ortodoxnější než v severních oblastech země, žije zde však také zanedbatelné procento lidí vyznávajících pravoslavnou víru. Každý správný muslim by měl „čítát“ *namáz*, tedy modlit se pětkrát denně k Alláhovi, nepít alkohol, nebýt hrubý a násilný. Domorodé ženy na hlavě nosí *džooluk* či *hidžáb*<sup>199</sup> a venku na ulici lze ženu bez pokrývky spatřit jen výjimečně. V takovém případě je okolí, kterým je, byť třeba mlčky, zároveň však přísně střežena, podezřelá anebo musí mít nějaký vyšší sociální status či manželův souhlas – jako např. respondentka Adžar, která je lékařkou a její muž je voják z povolání. Šátek je zde stejně jako v jiných částech Kyrgyzstánu vyjádřením úcty k otci. O společenském dohledu Jižanů vypovídá respondentka Světlana:

<sup>199</sup> Ženská pokrývka hlavy, která zakrývá nejen vlasy, ale také uši, tváře a čelo.

Pocházím ze severu Kyrgyzstánu, z Čujské oblasti, a tamní obyvatelé už jsou skoro jako Rusové, cítím se tam tak nějak líp. Tady na Jihu bydlíme posledních dvacet let a osobně mám pocit, že tu jsou lidé pokrytečtí. Něco vám řeknou přímo do očí a něco jiného za vašimi zády. Jsou schopní se na vás smát, ale za zády vás pomluvit. A řekla bych, že u nás na Severu jsou lidé otevřenější a přátelštější. Když k nim přijdete domů, pozvou vás na čaj zcela automaticky, kdežto tady se vás nejdřív zeptají: „A proč chcete čaj?“ Asi je to tím, jak je to tu blízko k Uzbekistánu a Tádžikistánu a mentalita místních je ovlivněna právě tím.

Když se tu žena bude na ulici s někým příliš vybavovat, nedejbože se na něj smát, ostatní se na ni budou dívat skrze prsty, že s ním určitě něco má. Vůbec jim třeba nedojde, že by to zkrátka mohli být známí, kteří se dlouho neviděli a teď si srdečně povídají, nebo se obejmou. Na severu je tohle úplně normální. (Světлана, Kyrgyzka, 64 let)

Jižané proto velmi striktně dodržují pravidla odměřeného chování na veřejnosti.

Na Severu je normální, že si příbuzní dávají pusu na přivítanou, jak muži, tak ženy – u nás na Jihu je společenskou normou, že si podají ruku, respektive, ženy mezi sebou se můžou políbit na přivítanou, ale s muži se to nesluší. Na veřejnosti se k sobě manželé chovají velmi odměřeně, pokud by k sobě projevovali nějaké city, znamenalo by to, mimo jiné, neúctu k rodičům. Ale to samozřejmě neznamená, že by se v soukromí, tedy i před vlastními dětmi neobjali, nepolíbili, nedrželi za ruce... Ale před více lidmi, jak příbuznými, tak cizími, je to neslušné! (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let)

*Hidžáb* nosí dívky především na jihu Kyrgyzstánu, což je nejspíš ovlivněno bližším kontaktem s ortodoxnějšími Uzbeky a Tádžiky – do severních oblastí země se dostal až vlivem arabizace a radikalizace a původem to není kyrgyzský zvyk.

Proč nosím *hidžáb*? Všechny muslimky by ho měly nosit, odhalit vlasy a tvář můžu pouze před nejužší rodinou, před manželem a před dětmi. A co si myslím o teroristech? To nejsou muslimové! Naše náboženství je velmi mírumilovné. Muslim by nikdy neměl nadávat, pít alkohol, být zlý, neřkuli dokonce někoho udeřit nebo zabít! (Urkuja, Kyrgyzka, 29 let)

Šestasedmdesátiletá, vitální respondentka Šajlo z Narynské oblasti na to má jednoznačný názor:

Já jsem na to přímo alergická a psala jsem o tom i články do novin. Jaký *hidžáb*? To není naše, kyrgyzské ženy a dívky odpradáвна nosí šátek, kterým si zakrývají pouze vlasy, a ne uši ani tvář. Je to úcta k otci. Nosit *hidžáb* je wahhábistický zvyk, který sem někdo přinesl z Arábie. A wahhábisté jsou fundamentalisté, kteří s naším pojetím islámu nemají nic společného. (Šajlo, Kyrgyzka, 76 let)

Jih Kyrgyzstánu je velmi konzervativní a dodnes zde panují určité stereotypy, jejichž porušení by pro muže bylo potupou či hanbou. Potkat mladého muže s konzervativními názory, který sotva překročil práh dospělosti, není ojedinělé.

Platit v kavárně nebo restauraci za ženu je samozřejmost, nechat ji platit za sebe, neřkuli za oba, by byla velká ostuda! A pro mě osobně by třeba znamenalo ostudu, kdybych si měl sednout do auta, které řídí žena. Samotná žena v autě za volantem – proč ne? Ale já jako muž bych se vozit nenechal. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

Polygamní vztahy typické pro některé islámské země jsou na prahu třetího tisíciletí i na ortodoxním Jihu opravdu velmi vzácné, přesto se zde ještě přibližně do roku 1990 vyskytovaly, a to především v bohatších rodinách. V praxi to potom znamenalo několikery náboženský sňatek a pouze jeden oficiální, úřední. U Tádžiků a Uzbeků se zachovaly dodnes, typický model takového vztahu však vypadá tak, že jednu ženu má muž, řekněme, na vesnici, druhou ve městě. Muži za svou práci často jezdí po celé zemi či do Ruské federace a bývají i několik měsíců mimo domov – namísto polygamního vztahu, v němž by každé z žen měli podle šarií dopřát to samé, je pro ně tedy jistě výhodnější mít nějaké vedlejší, nezávazné vztahy, které prý navíc mohou být i odpočinkem od „protivné, zlé ženy“.<sup>200</sup>

200 Podobné příběhy o nevěře a bujarém milostném životě muži rádi vyprávějí, především potom cizinkám, cestujícím bez mužského doprovodu, po celém území Kyrgyzstánu.



Milenka je pro nábožensky založeného člověka ostuda, ale může to být způsob, jak si odpočinout od vlastní ženy. Když se dva lidé neznají a vezmou se, vidí jen ty pozitivní stránky charakteru toho druhého člověka, po nějakém čase soužití však začnou vidět i ty negativní. Je možné, že žena je na muže protivná, pořád mu něco vyčítá, takže milenka skutečně může být způsob, jak na chvíli přijít na jiné myšlenky. Jsou dobré rodiny, ve kterých to funguje – znám takovou, kdy se nevěsta s ženichem do svatby ani jednou neviděli a teď se mají rádi. A pak znám taky manžele, kteří se před svatbou znali, stýkali se, ale nefunguje to mezi nimi. Ale v žádném případě by nemělo dojít k fyzickému násilí. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

Instituce levirátu a sororátu jsou dnes také spíše již přežitkem, přesto si někteří mladí muži myslí, že by měly fungovat dále.

Nevěsta je jako drahokam, který je třeba opatrovat, a nová rodina, do které přichází, za ni vlastně přebírá zodpovědnost, takže kdyby se náhodou stalo, že její muž umře, je od rodiny pěkné a v očích veřejnosti to bude velmi dobře vypadat, když se o ni dál postará a provdá ji za mladšího bratra, pokud tedy ještě nemá ženu, protože polygamie u nás v podstatě není, nebo jen velmi zřídka. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

Většina žen v Lejleckém okrese je vychována k submisivitě a altruismu. Stejně jako v jiných oblastech jsou zde ženy již odmala vychovávány k úctě k rodičům či ke stáří obecně. Systematicky jsou připravovány k tomu, že se v rané dospělosti vdají do nové, neznámé rodiny, kde se budou starat nejen o své potomky, ale i o starší členy. Přesto tu žije nevelké procento sebevědomých a ambiciózních mladých žen, které mají představu o svém životě. Některým se poštěstí vyjet do zahraničí, ve všech rodinách však téměř bezpodmínečně platí pravidlo, že poslední slovo má otec. Respektive není společensky přípustné, aby děti nevyplnily přání svých rodičů – Kyrgyzové věří, že v případě nesouhlasu či odporu rodičům (popřípadě starší osobě) postihne daného člověka neštěstí, že se mu v životě přihodí něco zlého.

Dva roky jsem žila v německém Hamburku, studovala jsem tam němčinu a angličtinu a moc se mi tam líbilo, ale nakonec jsem se vrátila domů – tatínek si nepřál, abych tam zůstala. Chtěl, abych se provdala

tady a žila nedaleko. Ženicha mi vybrali rodiče, ale asi rok jsme si spolu psali a skypovali, protože on tehdy pracoval v Rusku, takže jsem měla přibližnou představu o tom, koho si беру. Ale nebýt rodičů, myslím, že bych tam zůstala. U vás v Evropě je život mnohem jednodušší, my tu máme samé tradice, a jestli se tu někdo nadře, tak jsou to hlavně ženy. (Nurdžamal, Kyrgyzka, 25 let)

Jestli není lepší se nejdřív s budoucím manželem znát a pak se vzít? Samozřejmě že ano. Já mám teď asi dva měsíce přítele, se kterým se pomaličku poznáváme, ještě tak rok bych ho chtěla víc poznávat a pak uvidíme. Ale se svatbou stejně musí souhlasit rodiče, protože kdyby šel potomek proti jejich vůli nebo přání, nebyl by v dalším životě šťastný. (Elizabet, Uzbečka, 17 let)

Rodičovský dohled nad svými potomky, ale i nad mladšími členy rodiny, je v muslimské kyrgyzské komunitě stále něčím stejně tak přirozeným jako denně vycházející a zapadající slunce. A platí to nejen pro mladé dívky, ale i muže.

To je důvod, proč jsem chtěl zkusit žít někde jinde. Tady jsem pod neustálým dohledem rodičů nebo příbuzných a v zahraničí si můžu dělat, co chci. A konečně můžu začít žít dospělý, samostatný život. (Akimbek, Kyrgyz, 22 let)

Není starší generace je přesvědčena, že rodina by se o svého blízkého měla postarat do jeho posledních dní. Vždyť čím starší člen rodiny, tím váženější. Přesto zde však existují instituce jako domovy důchodců. Názor respondentky Světlany, pocházející ze severního regionu Kyrgyzstánu, je spíše minoritní:

Domovy důchodců? Ano, existují tu, v roce 2013 otevřeli jeden v Suljuktě, nedaleko odsud. Myslím, že je to jediné dobře, protože čím jste starší, tím víc chcete, aby se vám děti a ostatní příbuzní věnovali a můžete být hodně nervózní a také pěkně nerudní... Někdy je se staříky, kteří jsou třeba těžce nemocní a všechno je bolí, těžké vydržet. A v těch domovech mají své vrstevníky, odbornou péči, myslím, že i pro ně samotné je to dobře. (Světlana, Kyrgyzka, 64 let)

Podle veřejného mínění v Lejleckém okrese, které zde rozhoduje de facto o všem, je ideální věk pro vdavky mezi 19. –23. rokem života, přičemž je dobré, aby nevěsta byla o

dva až tři roky mladší než ženich. Lze se však setkat i s velkým věkovým rozdílem, jako například u respondentů Nazakat a Ormona, který činí patnáct let.<sup>201</sup>

Svatba je prestižní událost. Dohoda mezi dvěma rodinami, kterou je potřeba uzavřít včas, výhodně a která vypovídá o hodnotě či popularitě dívky. Pokud jde dívka studovat vysokou školu, velmi často se už po druhém ročníku bakalářského studia, tedy v osmnácti devatenácti letech vdá<sup>202</sup>. Poté se předpokládá, že během třetího ročníku otěhotní a magisterské studium už si případně dodělá dálkově<sup>203</sup>. Pokud se neprovdá do třiaadvaceti, maximálně pětadvaceti let, „není s ní něco v pořádku“. U muže to tak podstatné není, věk ženicha by však neměl přesáhnout třicítku, už pouze z pragmatického důvodu, že čím dříve bude mít potomky a čím dříve vyrostou, tím dříve mu budou pomáhat či ho v některých pracích zastoupit.

U nás se svatby vždycky dohadovaly, a i když se dva mladí před svatbou stýkají anebo znají, poslední slovo o jejich sňatku měli a mají rodiče. Někdy se může stát, že se do sebe zamilují spolužáci na střední, ale v sedmnácti, po škole, nemají na to, aby se vzali. Budoucí ženich musí být dostatečně duševně vyspělý a materiálně zajištěný, aby dokázal, že se o ženu bude umět postarat, a dívka může mít ambice a jít dál studovat, takže ze svatby sejde. Může se stát, že jim za ty tři čtyři roky láska vydrží a pak se opravdu vezmou, ale spíš je pravděpodobné, že rodiče té dívky mezitím najdou jiného kandidáta. Anebo že si mladý muž vybere nevěstu, která už nestuduje a chce se vdát. Vdávky jsou totiž pro dívku velmi prestižní a důležitou životní událostí a úplně nejlepší věk, kdy se vdát, je mezi devatenácti a třiaadvaceti, kolem pětadvaceti let už o svobodnou, neprovdanou dívku nikdo nebude mít zájem a ona bude také společensky

201 V Evropě je tento věkový rozdíl partnerů v dnešní době již normální, ve Střední Asii také nebyl ničím neobvyklým (viz předcházející kapitolu), v dnešní době se však příliš nevidí, například s rozdílem deseti let se setkáme především v početnějších rodinách (v některých tradičních rodinách dodnes dodržují nepsanou věkovou posloupnost svateb – tzn. od nejstaršího k nejmladšímu synovi či dceři (přestože u nich to tak podstatné není); než tedy rodiče ožení a provdají všechny své děti, nejmladší může dosáhnout věku 30 let a samozřejmě je výhodnější oženit ho s mladou dívkou při plné fyzické síle). V případě Nazakat a Ormona je však rozdíl již téměř generační, mohlo tedy jít např. o sňatek po úmrtí Ormonovy první ženy.

202 V Kyrgyzstánu dodnes funguje sovětský model školství: středoškolské vzdělání je šestileté (po pěti letech základní školy, tedy obdoby našeho prvního stupně) – studenti tedy střední školu zakončí v sedmnácti letech, někteří dokonce v šestnácti (pokud jsou výtečními žáky, mohou vynechat ročník).

203 Zde nastává problém: dívka se provdává do nové rodiny, která pro její studium nemusí mít pochopení. Častým argumentem tchyně či dalších příbuzných bývá: K čemu by ti bylo vzdělání – budeš vychovávat děti a starat se o domácnost.

neúspěšná. Je tedy v jejím vlastním zájmu stihnout se zavčasu vdát. U muže je věk na ženění různý, ale obecně platí mezi jednadvaceti až třiceti lety. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

S většinovým názorem veřejnosti na sňatek v rané dospělosti a tedy i na předpokládané první dítě se však neshoduje menšinový názor odborníka – lékařky pracující na ultrazvuku.

Z lékařského hlediska se mi moc nelíbí, že dívky tu jsou těhotné už třeba v sedmnácti letech, myslím, že to není pro ženské tělo příliš zdravé, ještě u nich probíhají hormonální procesy, mají nepravidelnou menstruaci a už by měly родit? Ideální věk pro porod je, řekněme, kolem pětadvaceti let. Od pětadvaceti do třiceti. Stejně jako na svatbu. Například žena mého bratra porodila první dítě už v osmnácti, dneska má v necelých třiceti letech tři děti a velké problémy se zády – a já si myslím, že je to částečně kvůli tomu předčasnému porodu. A taky asi i proto, že žije v horách a je náchylnější k prostydnutí. (Adžar, Kyrgyzka, 50 let)

A opravdu – sedmnáctiletá prvorodička není v Lejleckém okrese ojedinělým jevem. Mladou matku s dítětem v náruči (kočárek je zde opravdu vzácnou výjimkou), často kojící (například v dopravním prostředku), lze v Isfaně a okolních vesničkách potkat na každém kroku. Finanční příspěvek na dítě se pohybuje se kolem 750 somů a záleží i na finanční situaci rodiny – pokud má traktor, auto nebo nějaký byznys, o přidělení podpory rozhodují sociální fondy (Urkuja, Kyrgyzka, 29 let; Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let). Bezdětnost, která zde bývá zcela automaticky připisována nejprve ženě, je pro „postiženou“, stejně jako v minulosti, stále velkým traumatem, na nějž jsme narazili v předchozí kapitole.

Naopak, početné rodiny tu nejsou ničím neobvyklým či vzácným. Autorka této práce potkala několik žen, kterým je dnes kolem pětadesáti sedmdesáti let, mají deset či dvanáct dětí a pětatřicet až čtyřicet vnoučat. Tento počet se během jedné či dvou generací

snížil přibližně o polovinu a v dnešní době už je za početnou rodinu považována rodina s pěti a více dětmi<sup>204</sup>.

Naše maminka je *baatyr ene*, *gerojiňa* neboli národní hrdinka, protože porodila jedenáct dětí, celý život byla s námi doma, má dokončený pouze první stupeň základní školy, ale starala se o nás vzorně. Dneska je jí čtyřiasmdesát let a dostává důchod nějakých 6–7 000 somů, což není nějak drasticky málo, ale ani to není moc, ale je fakt, že maminka nikdy nikde nepracovala. Jedenáct dětí byla tehdy velká rodina, dneska je početná rodina, dejme tomu, od pěti dětí a více. (Adžar, Kyrgyzka, 50 let)

Posloupnost jednotlivých *tojů* v Lejleckém okrese spojených se svatbou se může lišit vesnici od vesnice, ba dokonce rodinu od rodiny – záleží nejen na tom, nakolik je rodina ortodoxní, ale také na počtu dětí či na finanční situaci. V současné době sem díky televizi či internetu pronikají i některé cizorodé prvky – například dříve se dívka vdávala výhradně v národním oděvu, nyní si většinou půjčuje bílé svatební šaty, na něž jsme zvyklí v Evropě či v jiných zemích. Dále začalo být v posledním desetiletí zvykem v den civilního obřadu pořádat slavnostní večer v restauraci či kavárně, a to především v případě městských svateb. Svatebčanům z vesnice se tento zvyk však také zalíbil a někteří po obřadu na matričním úřadu, v tzn. *ZAGSu*, nepokračují s oslavami podle tradice v ženichově domě, ale v restauraci. Stejně tak etnická exogamie zde v posledních několika letech neplatí již tak přísně, jak tomu bylo do nedávné doby.

Svateb se teď u nás koná méně než dříve a mísí se tu tradice kyrgyzské, uzbecké i tádžické, hlavně na vesnicích. A taky už není podstatné, zdali si berete Kyrgyze nebo Kyrgyzku, přitom ještě před nějakými osmi lety bylo hanbou vzít si někoho jiné národnosti. Lidé si to mohli vysvětlovat tak, že dívce nebo mladému muži není kyrgyzský protějšek dobrý, anebo naopak – hlavně u dívek – že už ji nikdo nechtěl, a proto si vzala muže jiné národnosti. (Elizabet, Uzbecka, 17 let)

204 Podle dotazníkového výzkumu (Gregorová 2015) 63,7 % respondentů považuje za velkou rodinu již rodinu v rozmezí 3–5 dětí, jedna třetina si myslí, že velká rodina je pět a více dětí. V přístupu k reprodukci je tedy znatelný posun mezi tradičními rurálními oblastmi a městským prostředím.

Přestože je zde pořadí jednotlivých obřadů spojených se svatbou variabilní, muslimský svatební obřad, tzn. *nike*, má vždy přednost před civilním – v některých případech, o kterých bude řeč později, spolu mladí novomanželé mohou žít oddaní před Bohem, ale bez zápisu na matričním úřadu, klidně několik let.

Poslední dobou, ale je to opravdu hodně čerstvá informace, se začíná mluvit o tom, že by měl nejprve proběhnout ZAGS, tedy že by se novomanželé měli úředně zapsat, až potom *nike* a další obřady spojené se svatbou. Ale Kyrgyzové vždycky kladli větší důraz na tradice než na zákony určené státem. Myslím si, že pořadí ZAGS a potom *nike* je správné, ale uvidíme, jakou to bude mít váhu. (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let)

V dalších dvou podkapitolách se budeme zabývat průběhem jedné z variant typického svatebního obřadu v Lejleckém okrese – od popisu klasické hostiny a první návštěvy *svatů* v ženichově rodině, přes platbu *kalymu*, až po *nike* a úřední svatbu a následné oslavy.

### 7.3. PRŮBĚH TRADIČNÍ HOSTINY V LEJLECKÉM OKRESE

Autorka této práce byla přítomna třem odlišným obřadům spojeným se svatbou v Lejleckém okrese – v Isfaně a ve vesnici Kok Taš. V Isfaně šlo o poslední část svatby, tzv. ZAGS a *guljanku*<sup>205</sup> jedenadvacetiletého mladíka jménem Begali, studenta posledního ročníku na Elektrotechnické fakultě v Biškeku, a devatenáctileté Kanykej, dívky původem z Kok Taše, studentky 2. ročníku oboru matematika–fyzika na Pedagogické fakultě v Biškeku. Znali se přibližně rok, svatbu však dohodli jejich rodiče a probíhala opravdu ve

205 V překladu toto slovo znamená veselici či mejdan, v praxi potom poměrně velkou část oslav v den civilního sňatku.

velkolepém stylu – podle vší tradice, ale také v městské restauraci za přítomnosti minimálně 200–250 hostů, kameramana, moderátora, dýdžeje, zpěváka, bubeníka, obsluhy a samozřejmě kuchařů a dalších.

Druhý *toj* byl skromnější – na zahradě ženichových rodičů, kde právě vrcholila sklizeň jablek (která je pro mnohé místní zdrojem finančního příjmu, jinak ve vesnicích Lejleckého okresu panuje velká nezaměstnanost), bez profesionálního fotografa či kameramana. Sedmnáctiletá nevěsta Urkuja, s obličejem zahaleným v *hidžábu*, byla již ve čtvrtém měsíci těhotenství a pětadvacetiletého ženicha Tobčubaje jí vybrali rodiče. Novomanželé se před svatbou letmo znali, ženich však prý nechtěl počkat do podzimu, tak ji na jaře s jejím souhlasem „ukradl“, po čemž ihned následovala *nike* a svatební noc. Obřadu *kijiz saldy* se zúčastnilo přibližně šedesát hostů (příbuzných, sousedů, ženichových kamarádů a značný počet dětí nejrůznějšího věku...)

Třetí *toj*, který proběhl u Begaliho vzdálených příbuzných, se jmenuje *čömüč karmady*, odehrává se většinou tři dny po *nike* a jde o předání domácnosti nové nevěstě. Všechny tři obřady budou podrobněji popsány v další podkapitole.

Pokaždé šlo o velkolepé setkání a pohoštění, na kterém nesměl chybět *plov*<sup>206</sup>, *šorpo*<sup>207</sup>, případně čistý vývar z masa, a spousta dalších pochutin. V Lejleckém okrese se, stejně jako v Uzbekistánu, stoluje výhradně na zemi (v restauracích jsou možné obě varianty – u stolu i na zemi). Na prostřených ubrusech při *toji* tedy leží *lepjošky* – kulaté pečivo z bílé mouky, které je pro Kyrgyze již odpradávná posvátným jídlem. *Lepjošky* místní konzumují v podstatě ke všemu a před každým začátkem stolování je většinou nejmladší přítomná osoba (u dámského „stolu“ potom *kelinka*) naláme na kousky a položí před každého několik. Dále zde, na malých talířcích, nesmějí chybět smažené pirožky z mouky a vody,

206 Rýže s mrkví připravovaná na oleji ve speciálním hrnci *kazan*, ozdobená skopovým či hovězím masem.

207 Vývar ze skopového masa.

kterým se říká *boorsoky*, jablka, nakrájený meloun, hroznové víno, banány, oříšky, rozinky, *chalva*<sup>208</sup>, několik druhů salátů, smažený lilek, máslo, sýr, salám, sušenky, čokoládové bonbony, *varenije*<sup>209</sup>. K pití nechybí džus, coca-cola či sprite, a samozřejmě konvičky s černým či zeleným čajem a *pjálky*<sup>210</sup>, do kterých se nalévá. Příborů je „na stole“ spíše poskrovnu – leží na něm několik lžic či vidliček, které rozhodně nestačí pro všechny, a jeden ostrý nůž na maso. Vše se nabírá a jí rukama a do omáček a polévek se namáčí chléb, poté se vypije tekutina a nakonec se snědí brambory a maso. Dokonce i polévku či mastný *plov* jsou tedy místní zvyklí jíst rukama.

Je třeba zdůraznit, že během všech těchto slavnostních hostin se zde na rozdíl od severního regionu stoluje odděleně – muži i ženy zvlášť, výjimkou jsou malí chlapci, kteří samozřejmě mohou být v jedné místnosti s maminkou. V čele stolu sedí vždy nejváženější osoba (většinou nejstarší), která po příchodu či odchodu od „stolu“, kdy by měli všichni vstát, pronese krátkou modlitbu či požehnání zakončené slůvkem „*omin*“ (*ámen*). Ruce při tom mají všichni přítomní nastavené v úrovni hrudníku do tvaru misky a nakonec si dlaněmi, seshora dolů, „smyjí“ tvář. Vedle nejstarší osoby může sedět vážený host a poté ostatní. Na konci „stolu“, nejbližší ke dveřím, jsou většinou mladé dívky či chlapci, kteří především nalévají čaj, a v případě potřeby obsluhují ostatní, doplňují a nosí chybějící pochutiny apod.

Dostatek jídla je v Lejleckém okrese potažmo v celém Kyrgyzstánu nezbytnou součástí každého povedeného *toje*. A stoluje se a povídá opravdu dlouho – někdy klidně i tři čtyři hodiny. Ve veselém družném hovoru, a to bez jediné kapky alkoholu.

Na svatbě nesmí chybět osmnáct beranů a jeden býk. U nás na Jihu je beranů nedostatek, takže se často maso kupuje na trhu, v Narynu a okolí mají situaci mnohem lepší. A proč osmnáct? Jednak musíte

208 Sladká cukrovinka typická pro islámské země, v níž nechybí slunečnicová semínka, někdy rozinky, med a další pochutiny.

209 Řidší marmeláda, která je zde častou náhradou cukru či medu do čaje.

210 Mističky na čaj.



dodržet naši tradici a všechny hosty pohostit *šorpo* a *plovem*, kde skopové nesmí chybět, a za druhé si každý host musí domů odnést mezi dvěma *lepjoškami* dostatečně velký kus masa, to je prostě tradice a je to k hostům uctivé. Uzbeki by si vystačili na jednu svatbu se šesti berany, ale u nás jich musí být osmnáct, méně by pro všechny hosty určitě nestačilo.

Svatby v Kyrgyzstánu se konají především na podzim – zvířata už mají hodně tuku, probíhá období sklizně a věřící už zároveň mají po ramadánu<sup>211</sup>. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

O podzimním zabíjení dobytka ve Střední Asii píše také český cestovatel Fait: „Skot se na zimu odprodává nebo zabíjí – není pro něj píce – pouze málo kusů se podrží.“ (Fait 1910: 73) Dalším důvodem podzimních svateb jistě také může být utváření tukových zásob na zimu, která v mnohých oblastech Kyrgyzstánu, Lejlecký okres nevyjímaje, bývá krušná.

Svatba je zde především veřejnou událostí s pevně stanovenými pravidly, která jsou podle zvyků té které rodiny či aulu variabilní, a ani v dnešní době nebývá soukromou záležitostí dvou lidí. A rozhodně neznamena jeden slavnostní den jako v Evropě a v mnoha dalších zemích – svatba se, stejně jako v minulosti, připravuje minimálně několik týdnů, někdy i půl roku či rok, a celkově vyjde přibližně na 300–350 000 somů (100–120 000 Kč)<sup>212</sup>. Většina Kyrgyzů na ni tedy nevydělá za jeden měsíc, ale ženichova rodina na ni v přepočtu vydá třeba deset až patnáct měsíčních platů – musí totiž pozvat všechny příbuzné, sousedy, ženichovi i nevěstiny kamarády či kolegy z práce. Jejich počet mnohdy dosáhne dvou až tří set lidí. A rozhodně by byla veřejná ostuda, kdyby nebyli pozvaní všichni!

211 Respondent Elnur již ovšem nebere v potaz, že muslimský měsíční půst *ramadán*, který je jedním z pěti pilířů islámské víry, je pohyblivý a každý následující rok začíná o jedenáct dní dříve. Ne vždy tedy probíhá v létě. V dřívějších dobách však byly svatby během náboženského půstu zakázány (Кочкунов 2013: 115), v povědomí Kyrgyzů tedy tato informace nejspíš zůstala.

212 Údaje z poloviny března 2016.

## 7.4. INSTITUTE SVATŮ, PLATBA KALYMU A SVATEBNÍ TOJE

*Пожились - полюбились!*<sup>213</sup>

Jakmile je tedy mladý muž morálně vyspělý a připravený svou budoucí ženu a rodinu uživit, je čas se oženit. Zde uvádíme dva názory týkající se seznámení a předsvatebních návštěv a schůzek, které si v leccěms odporují a zároveň se doplňují – obě respondentky jsou emancipované ženy, druhá žije již několik let v zahraničí.

Rodiče, kteří chtějí svého syna oženit, vyberou pět nebo šest potenciálních nevěst a ukážou mu jejich fotky. On si vybere tu, která se mu líbí, a všichni se společně vypraví k ní domů na návštěvu, které se říká *svaty*. Na návštěvě ženichovi rodiče pozorují především chování matky. Pokud je slušná, uctívá, čistě oblečená a upravená, nejspíš taková bude i její dcera. Říká se přece, že jaká matka, taková dcera. Té se ženich nemusí líbit a může samozřejmě odmítnout, ale pozor – jakmile bude moc vybíravá a žádný ženich jí nebude dost dobrý, už za ní nikdo nepříjde, myslím, že i zde platí zlaté pravidlo „třikrát a dost“. (Elizabet, Uzbečka, 17 let)

Instituce *svátanija* u nás samozřejmě existuje, ale už to není tak přísné jako v minulosti. Rodiče vybírají nevěstu svému synovi, pakliže jsou přesvědčení, že už je čas ho oženit, anebo je nesmělý a neumí pozvat dívku na rande. Při rodinné poradě tedy vyberou několik dívek, které podle nich připadají v úvahu, on se pro jednu z nich rozhodne a *svaty*, tentokrát sami rodiče, se vydají na návštěvu do rodiny potenciální nevěsty. Na tomto úvodním setkání získají mužovi rodiče úvodní informace a také názor rodičů a dívky. Pokud všichni se svatbou souhlasí, mladým je většinou ponechán nějaký čas, aby se více poznali, pokud už se neznali nebo spolu nechodili dříve. Pokud vše probíhá podle dohody a mladí v sobě našli zalíbení, následuje několik dalších rodičovských setkání – tentokrát už s dárky. Během nich se domlouvá výše *kalymu* a také během druhého nebo třetího setkání proběhne *toj* nazvaný *söjkö saldy*, tedy zasnuby, při nichž dívka dostane na znamení budoucího sňatku zlaté náušnice. (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let)

<sup>213</sup> *Poženilis – poljubilis!* „Láska přichází po svatbě!“ – Oblíbené lidové rčení Kyrgyzů či dalších národností žijících především v tradičnějších oblastech Kyrgyzstánu.

*Söjkö saldy* v doslovném překladu znamená „navléknutí náušnic“ a čím dříve od prvního setkání proběhne, tím samozřejmě lépe. Od té chvíle už je jasné, že je dívka zadaná a že o ni jiný muž nesmí projevit zájem. A ona už nikomu jinému nesmí dát souhlas k sňatku.

Velkou roli při přípravě svatby hrají příbuzní. Budoucímu ženichovi darují minimálně jednoho berana (malý stojí přibližně šest tisíc somů, velký dvojnásobnou cenu) a nějaké peníze „na přilepšenou“. Vše se pečlivě zapisuje na papír či do sešitu a jde o jakousi bezúročnou půjčku, která by měla být v případě potřeby vrácena. Podle pravidla: já dám tvému synovi berana, ale až se bude ženit ten můj, „vrátíš“ mi ho zpátky. Dalo by se tedy říci, že přibližně polovinu nákladů na svatbu nakonec hradí příbuzní.

Instituce kompenzace za nevěstu, tzv. *kalymu*, přetrvala ve všech oblastech Kyrgyzstánu dodnes. Ženich by ho měl odevzdat rodině nevěsty před svatbou, v současné době však už není stanoveno, kdy přesně by to měl udělat, opět však platí, že čím dříve, tím lepší dojem udělá na rodinu nevěsty. *Kalym* by měl mít hodnotu 100 000 somů, aby si ho vážili, protože pak by nevěstina rodina mohla ženicha pomlouvat za to, že na něj neměl, nebo že ji chtěl podvést. A nevěsta, respektive její rodiče či příbuzní by měli vybavit místnost, kterou novomanželé dostanou v domě ženicha a v níž by pro začátek, než si postaví svůj vlastní dům nebo se jiným způsobem osamostatní, měli žít. (Pokud ovšem nejde o nejmladšího syna, ten podle přetrvávající tradice minolokality zůstává s rodiči po zbytek života.) Měli by ji zařídit, to znamená přivést tam skříně, vybavit ji vlastnoručně vyšívanými pokrývkami či „matracemi“ na sezení a spaní, kterým se říká *töšök*, povlečením a také by měli koupit lednici, popřípadě automatickou pračku. To vše spadá do dnešní výbavy, neboli *sepu*.

Můj synovec *kalyn* zaplatil ve výši nějakých 50 000 somů, ale v každé oblasti je to různé. Například v Narynu jsou *kalyny* vysoké, anebo v Džalalabádu je 100 000 norma. (Adžar, Kyrgyzka, 50 let)

Nejdražší *kalym* mají v Talasu, tam za nevěstu klidně můžou chtít dvacet beranů, dvacet krav a dvacet koní. Anebo stejný počet velbloudů, přičemž zrovna velbloudi jsou u nás děsně drazí. A samozřejmě, čím je nevěsta prestižnější, tedy, čím je například vzdělanější, mohla například studovat v zahraničí a podobně, tím za ni její rodiče budou chtít větší *kalym*. (Rysbek, Kyrgyz, 43 let)

Stávají se však případy, kdy ženich *kalym* nezaplatí, a nemusí jít o situaci, kdy je nevěsta ukradena:

Vdávala jsem se v roce 1970 v Biškeku a s mým mužem jsme se nějakou dobu znali. Rodiče mu už asi ve 4. nebo 5. třídě vybrali nevěstu, ale on si ji nechtěl vzít, tak šel na vojenskou akademii do Biškeku a tam potkal mě. No a když si mě chtěl vzít, zavolal domů, že se jeho žena jmenuje Světlana. A oni si mysleli, že jsem Ruska, protože je to typicky ruské jméno, ale u nás na Severu se taková jména dětem normálně dávala a dávají. Moji rodiče po těch jeho žádný *kalym* nechtěli, protože byl z chudé rodiny – jeho otec byl horník a matka zemřela, když mu byly čtyři roky, takže žil s macechou. No a jeho rodiče tedy žádný *kalym* nevyplatili, ale ani nám nepřijeli na svatbu. Oba už jsou dnes mrtví, ale dodnes se za to na mě jeho příbuzní dívají s lehkým opovržením, že za mě *kalym* nezaplatil – podle nich tedy nemám žádnou hodnotu. (Světlana, Kyrgyzka, 64 let)

V dnešní době už všechno záleží na dohodě: dříve bylo nutné zaplatit *kalym* do svatby, dneska už to může být postupně, klidně i několik let po svatbě, stejně jako *pridanoje*. Například my s manželem jsme měli svatbu, která se úplně vymykala všem pravidlům. Celou jsme ji uspořádali za vlastní peníze, manžel za mě neplatil *kalym*, ale kvůli příbuzným jsme nakonec několik obřadů spojených se svatbou udělali. (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let)

Výše *kalymu* také mnohdy může ovlivnit, jak se nová rodina bude k nevěstě chovat. Následující výpověď je dalším důkazem toho, že především v tradičnějších oblastech je manželství stále do velké míry majetnicko-pracovním vztahem.

Pozice *kelinky*, tedy nevěsty v nové rodině se většinou odvíjí od toho, kolik za ni ženichova rodina zaplatila. Obecně platí pravidlo, že čím je rodina bohatší a čím větší *kalym* zaplatila, tím víc jí potom vyčítají drobné nedostatky jako třeba nedosolenou polévku. Jednou se jí něco nepovede a už je zle a oheň na střeše. Protože vždycky jí můžou říci: My jsme za tebe zaplatili tolik a tolik a ty se nesnažíš. Takže čím menší

*kalym*, tím méně nároků na ni mohou klást, protože to ona potom naopak může říct: Měli jste za mě zaplatit víc a já bych se víc snažila. (Elizabet, Uzbečka, 17 let)

Svatba probíhá vždy v ženichově domě a veškeré náklady s ní spojené hradí jeho rodina. V posledních několika letech, především ve městech, se může konat částečně v restauraci. Přesto samotné přípravy zaberou minimálně týden. Jeden nebo dva lidi by pro tolik lidí nenavařili, s přípravou pohoštění a dalšími činnostmi tedy musí pomoci příbuzní. Maso a *plov* připravují muži, o zbytek jídel a prací jako mytí nádobí, hospodaření s vodou či roznos pohoštění se starají ženy.

Obvykle týden nebo deset dní před civilním obřadem (může to však být i půl roku či více) se koná nejdůležitější kyrgyzský svatební *toj – nike*. Do ženichova domu se dostaví oddávající *moldo* a proběhne muslimský oddací obřad – většinou v místnosti, kterou mladí dostanou od ženichových rodičů a v níž by měli po svatbě bydlet.

Novomanželé během obřadu sedí mezi *köšögö* – symbolem *nike*, na jehož vyšívání se nevěsta často sama podílela a který by ji měl během obřadu, svatební noci i během následujících dní chránit. Obřadu jsou ještě přítomní jeden nebo dva svědci. *Moldo* čte súry z koránu, dává oběma mladým lidem požehnání a obecné rady do společného života. Poté se zeptá, nejprve nevěsty: *Osmonalijeva Baktygul Asanov Usongo turmuška čykkanga makulsungbu?* („Baktygul Osmonalijevo, berete si zde přítomného Usona Asanova?“) a nevěsta odpoví: *Ooba makulmun.* („Ano, souhlasím se sňatkem.“) Poté se *moldo* zeptá ženicha: *Asanov Uson Osmonalijeva Baktygulny omurluk džoldoš kylyp aluuga makulsungbu?* („Usone Asanove, berete si zde přítomnou Baktygul Osmonalijevu?“) Ženich odpoví to samé co nevěsta. Od obou novomanželů by měl slyšet zřetelný souhlas, tedy *ooba makulmun*, aby byl náboženský sňatek právoplatný. Po slibu se novomanželé napijí vody, kterou jim podá oddávající.

V některých, ne příliš častých případech, kdy je například nevěsta rozrušena anebo ukradena a souhlas by nebyla schopna vyslovit, může *moldo* speciálně sedět na straně ženicha, aby nevěstu neviděl, a může se stát, že souhlas za ni vysloví žena (např. ženichova švagrová), která sedí vedle ní. Ale já věřím, že takové případy jsou vzácnou výjimkou. (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let)

Za *köšögö* poté proběhne svatební noc, která je nedílnou součástí *nike*.

Většinou ženichova švagrová anebo sestra, ideálně starší žena, která má hodně potomků, a především synů, ustele všechny *töšök*, které dívka dostala v rámci výbavy. Může z toho tedy být postel klidně půl metru vysoká. Na to se položí bílé prostěradlo, které je nevěsta po sexuálním styku povinna ukázat (tentokrát některé z žen nevěstiny rodiny, obvykle sestře nebo švagrové), a pokud je prostěradlo zašpiněné, ženich by jí měl dát nějaké peníze nebo dárek, že jeho, nyní už manželku dobře uchránila při počestnosti. (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let)

V některých rodinách *kelin* ukazuje prostěradlo své tchyni, které může být následně pověšeno na viditelném místě. Pokud je zakrvavené, je vše v pořádku, pokud je čisté, musí dívka podstoupit vyšetření u gynekologa, který potvrdí či vyvrátí, že byla před svatbou pannou. Toto kritérium je pro všechny kyrgyzské muslimy v Lejleckém okrese, potažmo na celém Jihu či v tradičnějších oblastech, stále velmi podstatné a budeme se jím zabývat podrobněji i v jiných kapitolách.

Následující den až tři dny po *nike* nevěstu nikdo kromě jejích blízkých rodinných příslušníků nesmí spatřit. *Kelin* odpočívá v novém domě u tchána a tchyně, s nimiž bude žít a v jejichž domácnosti bude nepostradatelnou pomocnicí. Nastane-li možnost potkat někoho cizího, například souseda venku před domem, musí jít *kelin* s hlavou a obličejem zahaleným šátkem a v doprovodu někoho dalšího. Čtvrtého dne pobytu v novém domě se

koná tzv. *čömüč karmady*<sup>214</sup>, v doslovném překladu „držení naběračky“. V praxi to znamená předání nové domácnosti nevěstě. Na návštěvu přijdou nevěstiny příbuzné<sup>215</sup>, které ji postupně třikrát políbí na tvář a položí jí přes hlavu a ramena šátek (dárek, kterým ji chtějí uctít). Nová *kelin* se jim klaní a hlavu má stále zahalenou. Poté, již s odhalenou tváří, musí nakrmit *plovem* (alespoň symbolicky, jednou lžící) svou novou tchyni, případně babičku či vlastní matku – tedy všechny nejbližší starší příbuzné ženy. Načež se opět koná pohoštění pro hosty podle výše popsaného scénáře.

Mezi *nike* a *ZAGSem* většinou uběhne několik týdnů, ba dokonce měsíců – pojem příbuzní, rusky *rodstvenniki*, je v Kyrgyzstánu velmi široký a rodina často žije po celé zemi či v zahraničí, je tedy potřeba vše dopředu naplánovat a všechny s dostatečným předstihem pozvat! V této době by měly proběhnout první oficiální návštěvy obou rodin, tzv. *otko kirgizüü*<sup>216</sup> (v dosl. překladu „dají oheň“), během nichž lze projednat podrobnosti ohledně svatby, pozvaných hostů apod. Přibližně tři dny před úředním sňatkem ženich se svými rodiči navštíví nevěstin dům a rodiče si ještě jednou zopakují, koho pozvali. Platí zde totiž pravidlo, že kdyby někdo z blízkých příbuzných ženicha nebo nevěsty umřel, svatba by se nekonala, a to nejen v daném měsíci, ale i v průběhu celého roku. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

214 Jediná Osmonova se zmiňuje o zvyku *čömič karmatty*, který se vyskytoval mezi jihozápadními Kyrgyzy na přelomu 19. –20. století (Osmonova 2015: 150) a zachoval se dodnes, jde tedy nejspíš o lokální tradici – v severním regionu Kyrgyzstánu *čömüč karmady* neznají. Kisljakov uvádí podobný *toj* u Tádžiků žijících u řeky Jagnob, jmenuje se *dastbeša* (*dast* znamená „ruka“, *beša* „těsto“) a váže se k prvnímu pečení chleba v novém domě, dva dny po *nike*. Peče ho většinou několik žen, tchyni nevyjímaje, nevěsta připraví pouze těsto, načež má jít do spíže a nejprve strčí ruku do mouky, poté do másla, aby si „osahala“ novou domácnost. (Кисляков 1959: 119–120) Přestože je řeka Jagnob od Isfany oddělena třema vysokými horskými hřebeny, podobnost těchto dvou tradic nejspíš není náhodná a jsou zde zřejmě již dřívější kontakty obou sousedních národů.

215 *Čömüč karmady* je *toj* především pro ženy, respektive většinou jsou na něm přítomné nevěstiny příbuzné či kamarádky, ženichovy příbuzné a ženichovi příbuzní, kteří připravují maso.

216 Platí to u všech nejbližších příbuzných. Například ženichovi rodiče poprvé pozvou nevěstiny, nebo nevěstin bratr pozve nevěstu a jejího ženicha apod. Po této první oficiální návštěvě se již mohou navštěvovat v rámci nové rodiny a jak často chtějí.

Potkal jsem pár, který se nechal oddat podle muslimské tradice, ale oficiální obřad v ZAGSu následně neproběhl, protože zemřel ženichův příbuzný. Další rok zemřel nevěstin příbuzný a svatba se konala až za tři roky. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

Pokud se *nike* koná před ZAGSem, což je v Lejleckém okrese de facto nepsanou podmínkou, a pokud mezi náboženským a civilním obřadem proběhnou výše zmiňované první návštěvy obou rodin, nevěsta se ještě může před oficiálním svatebním dnem vrátit do domu rodičů, kde se obléká a kam si pro ni přijede ženich v den ZAGSu a *guljanky* přijede (Elnur, Kyrgyz, 21 let; Nurdžamal, Kyrgyzka 25 let). Podle informátorky Gazbubu líčení a oblékání do svatebních šatů probíhá buď u příbuzných, nebo u některé z kamarádek, anebo přímo v kosmetickém salónu. Ženich s kamarády pro ni jede přímo tam. (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let)

V den civilního obřadu a oslavy, již kolem šesté hodiny ranní, kdy se odříkává první *namáz*, do ženichova domu přijde stařec – *moldo* či jiný vážený pobožný muž, který *namáz* odříkává už dlouho, od hostitelské rodiny dostane *šorpo*, poté předčítá sůry z koránu, dává požehnání ženichovi, jeho rodině a celému domu, aby byli šťastní. A jako dar opět dostane maso vložené do *lepjošky*, které by mělo být minimálně stejně tak velké jako chléb. Kolem sedmé osmé hodiny ranní přijdou příbuzní, kolegové, kamarádi a také jsou bohatě pohoštěni.

Nevěsta je v domě svých rodičů (Elnur, Kyrgyz, 21 let). Vstane kolem sedmé hodiny, nechá namalovat a obléct do svatebních šatů, které si většinou půjčuje<sup>217</sup>, a jakmile je oblečená a naličená, ženich se svými kamarády pro ni, většinou několika auty, přijede. Dostane od jejích rodičů požehnání a poté nasednou do aut a vydají se společně se svědky,

217 Půjčovné obyčejných svatebních šatů na jeden den stojí cca 10 000 somů, tedy necelých 3 000 Kč (údaje z března 2016).



kamarády či příbuznými na *ZAGS*, tedy na oficiální obřad na matrice, který je pro oficiální potvrzení sňatku nezbytný.

Auta mohou být klasicky nazdobená stužkami, ale nemusí. Všechno záleží na kamarádech, pokud se mezi sebou nepředhánějí a nehoní, pokud jedou v řadě a synchronně za sebou, projíždějí městem, všem je jasné, že jde o svatbu, i bez jakéhokoli zdobení. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

Poté by měla proběhnout *guljanka*, která zahrnuje samotnou oslavu v restauraci, popřípadě u ženichových rodičů, a venkovní focení novomanželů. Trvá přibližně od jedenácti do čtyř. Nevěsta s ženichem a se svědky se fotí na vybraných místech, poté jedou do restaurace, kde už na ně čekají někteří vzdálenější příbuzní, kolegové či kamarádi. Hraje zde hudba, tančí se a konají se různé soutěže či hry, například vybraní soutěžící odpočítávají kroky od jedné do deseti, přičemž střídají kyrgyzské a ruské číslovky, a nesmějí se splést.<sup>218</sup>

*ZAGS* se může konat v podstatě během celého dne – dopoledne, odpoledne i večer. Čím blíže je nevěstinům, tím samozřejmě lépe, podle toho se taky nevěsta vybírá. Takže vzdálenost dvou tří vesnic roli nehraje, ale kdybych řekl rodičům, že jsem si vybral nevěstu v Kok Taši<sup>219</sup>, vím, že s tím nebudou souhlasit, protože je to zbytečně daleko. Už jsem zažil, že jsme jeli točit a fotit svatbu a v autě na cestě jsme strávili asi čtyři hodiny, takže na samotnou *guljanku* už nám zbyla necelá hodina.

Někdy se *ZAGS* koná na úřadě, ale protože hlavně ve městě může být víc svateb v jednom dni, anebo je nevěsta daleka, pozvou někoho ze *ZAGSu* přímo do restaurace a obřad proběhne až večer, před očima co nejvíce svatebčanů. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

Kolem čtvrté hodiny odpolední se novomanželé vypraví do ženichova domu, kde probíhá obřad *kijiz saldy*.

*Kijiz* je plstěný koberec, *saldy* znamená položit. Během tohoto obřadu rodiče a příbuzní nevěsty přijdou do ženichova domu, omyjí si ruce čistou vodou a jsou pohoštěni.

<sup>218</sup> Autorka zde převážně popisuje svatební den, jak ho zažila v případě novomanželů Kanykej a Begaliho.

<sup>219</sup> Respondent Elnur se žije focením svateb, bydlí v Isfaně a Kok Taš je od města vzdálený asi hodinu a půl jízdy autem.

Poté se shromáždí před domem, kde rozprostrou na zemi koberec (případně nějakou látku). Kolem do kruhu se posadí ženichovi rodiče, stejně jako blízcí příbuzní (prarodiče či otcovi příbuzní) a nevěstina rodina jim obléká zimní oděvy a ženám, na znamení úcty, klade na hlavu šátky. Poté se usadí nevěstini rodiče, které obléká ženichova rodina. Na tácy ležící na zemi mohou přidat peníze „na přilepšenou“ – obvykle to jsou bankovky sto, dvě stě či pět set somů.

Následně předstoupí ženich v *čapanu*, dlouhém černém vlněném kabátu, ovázaném šátkem, který má znamenat pevnost a sebevědomí a zároveň připoutanost k nové rodině. Ženich je obestoupený několika kamarády. Přijde také *dženge* či *džigitka*, tedy švagrová či jiná mladá dívka z nevěstiny rodiny. V ruce má *kalpak*<sup>220</sup>, který ováže bílým šátkem. Má za úkol nasadit ho ženichovi na hlavu, a pokud ho přitom zatahá za ucho či za nos, bude jí muset koupit jednoho či více beranů, popřípadě ovcí – podle toho, kolikrát ho zatahá. Záleží tedy na tom, jak ho kamarádi během nasazování *kalpaku* zaštiťují vlastním tělem. Je tedy zřejmé, že pokud ho neochrání, bude to jejich selhání a ostuda.

Během obřadu mohou ostatní zúčastnění házet mince, anebo rozdávat příbuzným ženicha či nevěsty dárky jako zrcátka, šátky, hračky a jiné drobnosti.

Z ženichova domu se svatebčané, tentokrát již všichni, i rodiče, vydají zpět do restaurace. Celá večerní slavnost by však neměla začít dříve, dokud nepřijdou všichni hosté z nevěstiny rodiny. Pokud se do začátku nesejdou všichni ženichovi příbuzní, není to prý překážkou (Elnur, Kyrgyz, 21 let). Jestliže během dne neproběhl ZAGS, následuje po zahájení večerního programu. Poté co si ženich a nevěsta vymění prstýnky a spolu se svědky se zapíší do matriční knihy, zasednou ke svému stolu, který je většinou na vyvýšeném či odděleném místě a kromě novomanželů tam ještě sedí oba svědci.

220 Vysoký plstěný klobouk s kyrgyzskými ornamenty, populární mužská příkrývka hlavy v Kyrgyzstánu.

Moderátor, jenž celý program v restauraci komentuje a vede, postupně vyzývá rodiče ženicha, rodiče nevěsty, příbuzné ženicha, příbuzné nevěsty, kolegy z práce, kamarády a postupně i další hosty, aby předstoupili na parket a novomanželům oficiálně popřáli, případně jim předali dárek. Během jejich projevu se nevěsta, na důkaz úcty, s rukou na dekoltu, každému třikrát pokloní.

Po každém proslovu následuje tanec těch, kteří právě hovořili. Když tančí rodiče, je slušné či uctivé jim přijít dát nějaké peníze – zastrčit jim je za klobouk či šátek, případně ženám položit přes hlavu nový šátek.

Převažují hlasité ruské a kyrgyzské disko hity, během slavnostního večera však bezpodmínečně musí alespoň jednou zaznít kyrgyzský národní tanec *kara džorgo* (černý kůň)<sup>221</sup>. Opět se konají různé hry a soutěže, které mají novomanžele a svatebčany pobavit, rozveselit a stmelit.

Pokud je na svatbě *bajbiče*, tedy starší vážená žena, která již provdala a oženila všechny své potomky (nemusí to být pouze ženichova matka), následuje její „únos“, tzv. *bajbiče kötördü*. „Únos“ by měly provést především ženy – její příbuzné. Měly by ji posadit na koberec, zavinout a odnést pryč z místnosti (muži případně mohou fyzicky pomoci). V tu chvíli je na čase, aby přiběhl nejstarší syn unášené ženy a začal ji vykupovat. Většinou se s únoscí dohodne na jednom beranovi a nějakém finančním odškodnění.

Zábava bez jediné kapky alkoholu pokračuje do pozdního večera, opět má však pevně stanovená pravidla a je organizována především moderátorem či rodiči, ne tedy samotnými svatebčany.

Slyšel jsem, že v Džalalabádu anebo v Narynu svatebčany hostí drahým alkoholem, za který utratí klidně kolem 30 000 somů. U nás alkohol na svatbách primárně není a kdo chce pít, ten si alkohol sám

221 Dostupné z: YouTube, například – <https://www.youtube.com/watch?v=dXRAIKZ5LKk> [cit. 2016-01-27].

přinese. Ale pro pobožného muslima, který každý den odřikává *namáz*, by to byla ostuda. A pokud pijí alkohol ženy, je to obecně vnímáno velmi negativně. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

Alkohol se na svatbě v Lejleckém okrese může objevit – jde však především o vodku či koňak – a donesou si jej ti, kteří chtějí pít. Podle výše citovaných slov respondenta Elnura však alkohol do rukou správného muslima nepatří a u žen navíc může vyvolat pohoršení.

Přibližně kolem půlnoci moderátor svatbu ukončí a svatebčané se rozjedou či rozejdou do svých domovů.

## **7.5. DĚTSTVÍ A DOSPÍVÁNÍ V LEJLECKÉM OKRESE, STATUS *KELIN* V NOVÉ RODINĚ**

Kyrgyzové v Lejleckém okrese slaví dva hlavní *toje* spojené s narozením dítěte, které se v málo pozměněné podobě dochovaly dodnes – *džeentek* a *bešik toj*. Původně jde o obřady konané doma a to bezprostředně po narození. V současné době je však zřetel brán jak na matku vyčerpanou po porodu, tak především na dítě, které s prvními dny na světě teprve získává imunitu. Tyto svátky se tedy přesunuly do období po šestinedělí<sup>222</sup>. Opět zde záleží na konkrétní rodině, především na jejích finančních možnostech, jak celý *toj* pojme. Některé rodiny slaví oba svátky dohromady, jiné zvlášť, některé pouze skromně a jiné naopak velkolepě v restauraci a za účasti několik desítek či stovek hostů. Pojďme se nyní podívat na první dny po narození dítěte a dále na tyto dva obřady.

Přestože by měl porod probíhat pod dohledem odborné lékařské péče v nemocnici, podle informátorky Gazbubu dodnes stále poměrně velký počet porodů probíhá doma a to

<sup>222</sup> Podle respondentky Majram z Narynské oblasti se u nich slaví hned po narození, v Issyk-Kulské oblasti také čekají čtyřicet dní (Majram, Kyrgyzka, 66 let).

především u těch žen, které v Isfaně nemají žádné příbuzné, u kterých by poslední dny před porodem mohly vyčkat, anebo nejsou o možnostech dostatečně informovány.

Porody v nemocnici jsou u nás zadarmo, ale zas tak úplně to neplatí, stejně jako v jiných sférách služeb i ve zdravotnictví fungují úplatky – tu dáte 1000 somů doktorovi, který odvedl dobrou práci, tu nějaký dárek sestře... Ale dodnes stále spousta porodů probíhá na vesnici, bez lékaře a pouze s porodní bábou! Ženy se třeba nemají jak dopravit do města, nebo je to daleko, po hrbolaté cestě. Do nemocnice navíc můžete nastoupit, až když vám začnou kontrakce, a ony třeba ve městě nemají žádné příbuzné, u kterých by mohly před porodem zůstat. Často dokonce ignorují i povinné prohlídky u doktora, prostě jsou těhotné a až porodí, tak porodí. Kvůli tomu je u nás dětská úmrtnost stále poměrně vysoká. Vše tedy závisí na míře vzdělanosti a informovanosti. (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let)

Domácí porody jsou podle respondentky Nurdžamal zakázané. Podle Gazbubu k nim přesto dochází, v takovém případě jsou opředeny některými rituály, protože mají zajistit jejich hladký průběh a také ochranu rodičky. Ale i ženy, které porodí v nemocnici, dodržují jisté obřady, které místní praktikovali dříve. Například novorozeně po porodu několikrát umyjí ve slané vodě – prý aby nebylo tolik ochlupené (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let).

Vycházejme nyní ze situace, že žena porodí v porodnici<sup>223</sup>. Pokud je po porodu dítěte vše v pořádku, po třech dnech je maminka s novorozencem propuštěna z nemocnice domů, odkud by se prvních čtyřicet dní nikam neměla přemisťovat, protože kdyby během této doby novorozeně „překročilo“ práh jiných domů, projevilo by se to na jeho zdraví<sup>224</sup>. S sebou si kromě syna či dcery odnese také rodný list, v němž už je zapsáno jméno dítěte. Pokud jde o prvního potomka, jméno mu zpravidla vybírá tchán, případně, pokud už

223 Autorka potkala většinu žen, které již v dnešní době rodí v porodnici pod lékařským dohledem.

224 Dostupné z: <http://limon.kg/news:14011> [cit. 2016-03-3].

nežije, tchyně nebo jiná vážená osoba v rodině (většinou nejstarší). U dalších potomků jméno zpravidla vybírají rodiče<sup>225</sup>.

Dítě může dostat jméno předků, aby vzpomínka na ně zůstala v paměti živých, ne však nedávno zemřelých, ale těch, kteří jsou již několik let či desítek let mrtví. Může se jmenovat stejně jako některý žijící člen rodiny, toto jméno však, stejně jako jméno všech členů nové rodiny, jeho matka nikdy nesmí vyslovit – může ho pouze opsat. Což je v praxi poměrně náročné a příliš se s tím nesetkáme. Novorozenec může dostat jméno podle význačné události nebo vlastnosti – například chlapce, který se narodí v den vítězství, mohou pojmenovat Čingizbek (*čingiz* znamená vítězství). Dívka narozená v den voleb se může jmenovat Šajlo (*šajlo* jsou kyrgyzsky volby). Jméno může korespondovat se dnem, kdy se dítě narodilo – holčička narozená v pátek může být Džumagul (*džuma* znamená pátek). Chlapečka narozeného v den *Orozo ajt*, tedy během oslav zakončení měsíčního půstu *ramadánu*, rodiče mohou pojmenovat Orozbek a holčičku Orozgul<sup>226</sup>.

V Lejleckém okrese žije poměrně velký počet chlapců, kteří se jmenují Ischak – jméno dostali po slavném isfanském rodáku Razzakovovi<sup>227</sup>. Stejně jako v jiných světových zemích, i v Kyrgyzstánu existují módní vlny. Děti mohou dostat jméno po hrdinovi tureckého seriálu – Sulejman, či po hlavní hrdince kyrgyzského hraného filmu *Boz Salkyn* – Asema.

Pokud si rodiče přejí, aby se jim po holčičce narodil syn, mohou své dceři dát tato jména: Kajyrgul, Kajyrma, Kanymaj, Burmakan, Burulaj, Burulkan, Uultaj, Uulkan apod.

225 Na severu země na výběru jména tolik nezáleží, vybírat ho mohou rodiče, stejně jako dědeček či jiný vážený muž rodiny.

226 V Čujské nížině v dobách Kirgizské SSR děti dostávaly jména také podle význačných událostí, např. Kolchozbek (narodil se během výstavby místního kolchozu), Dokturbek (narodil se v nemocnici) apod. (Джумагулов 1960: 63).

227 Ischak Razzakov byl prvním tajemníkem kyrgyzské KS (1950–1961) a podílel se na kulturním vývoji své země. V této době byly založeny mnohé vědecké a kulturní instituce – AV, Kyrgyzská národní univerzita a další, zároveň byl iniciátorem tisíciletého výročí národního eposu *Manas*, který byl v roce 1952 u této příležitosti poprvé vydán. (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 125)

Všechna tato jména ve volném překladu znamenají návrat, ohnutí doprava, otočení se zpět (v přeneseném významu k synovi – *ul*).<sup>228</sup>

Po zakončení šestinedělí, tedy přibližně po čtyřiceti dnech, stejně jako podle dřívějších tradic malé dítě omyjí ve čtyřiceti lžících teplé vody, oblečou ho do speciální košilky sešité ze čtyřiceti kousků látky a upečou se *lepjošky*, tzv. *maj tokoč*.<sup>229</sup> Poté se koná *toj* zvaný *džeentek*. Pohoštění probíhá v podobném stylu, jako například během svatby, byť většinou není připravováno pro tolik lidí. Rozhodně by však neměl chybět beran, z něhož se připravuje *šorpo* a *plov*.

Na *džeentek* se sejdou pouze blízcí příbuzní, kteří přinesou novorozenci různé dárky, jako třeba hračky a oblečení; mamince, babičce či tchyni by neměli zapomenout přinést šátek. Postupně chodí k děťátku a říkají mu svá přání. A nakonec si domů musí odnést všechno, co se pro ně navařilo. (Kajyrma, Kyrgyzka, 21 let)

*Bešik toj* se slaví přibližně po dvou až třech měsících po narození a znamená to „přinést kolébku“ do rodiny. Slaví se tedy pouze u prvního dítěte a kolébka z tvrdého dubového či borového dřeva musí být opravdu kvalitní, protože by měla vydržet klidně i několik desítek let (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 218). Opět proběhne pohoštění a prvorozené dítě dostane od svých prarodičů z matčiny strany jako velký dar *enči*<sup>230</sup> – v Lejleckém okrese je to telátko. Do kolébky ho klade babička z matčiny strany, popřípadě jiná starší žena (tchyně). V některých rodinách se dodnes kojenci stříhají první vlásky – tato činnost náleží otci matky dítěte, jako respekt vůči němu či „odměna“ za darované *enči*. (Gazbubu, Kyrgyzka, 35 let)

228 Tato jména zmiňuje i etnolog Fielstrup (Фиельструп 2002: 87). Pro Kyrgyzy je velmi důležité mít alespoň jednoho syna, po porodu několikáté dívky do rodiny tedy příbuzní mohou být značně nervozní.

Touto tematikou se budeme zabývat i v dalších kapitolách.

229 Dostupné z: <http://limon.kg/news:14011> [cit. 2016–03–3].

230 V dřívějších dobách bylo *enči* ekvivalentem věna.

Poté co se dítě naučí říkat první slůvka *apa* či *ene* (máma) a *ata* (táta)<sup>231</sup>, není daleko k prvnímu krůčku. Ten se oslavuje během *tušoo kesüü*, o němž již taktéž proběhla zmínka v historickém přehledu a jenž znamená „přeříznutí pout“. Opět záleží na možnostech rodiny, ale tato slavnost probíhá většinou ve formě závodů v běhu pro nejrůznější kategorie (od nejmenších dětí, přes ty starší a de facto mohou závodit i dospělí). Dráha nemusí být dlouhá, klidně sto, maximálně dvě stě metrů, důležité je, aby na jejím konci v cíli stálo malé dítko, které právě začíná chodit, a aby mělo nohy svázané černým a bílým provázkem spletenými do sebe. Při závodu první skupinky nejmladších dětí má potom vítěz právo tyto provázky, které symbolizují dva protichůdné principy (dobro a zlo, světlo a tmu) přestříhnout<sup>232</sup>. A zároveň dostane od rodičů právě „vysvobozeného“ dítěte nějaký dárek. Po doběhnutí všech skupin následuje opět pohoštění, případně další typicky kyrgyzská zábava se spoustou jídla, hudbou a tancem. (Kerim, Kyrgyz, 39 let)

S dětským věkem je v současné době v Lejleckém okrese, respektive na území celého Kyrgyzstánu, spojen ještě jeden muslimský obřad, a tím je *sünnet toj*, neboli obřízka. Týká se především muslimů, a to jak venkovských, tak městských obyvatel. V Kyrgyzstánu se obřízka nedělá přímo novorozencům, jako v některých jiných muslimských zemích. Tento operativní zákrok odstranění předkožky u mužského přirození, který sami považují za velmi praktický, hygienický a de facto povinný, podstupují chlapci ve věku tří, pěti či sedmi let (věk musí být, stejně jako v dřívějších dobách, lichý).

231 V severních oblastech mohou kyrgyzské děti své rodiče oslovovat poruštěně – *máma*, *pápa*.

232 Tímto by dítě mělo být připraveno na dospělý život, aby bylo schopné prožívat jak radostné, tak i smutné a těžké dny.



*Sünnet toj* se může uspořádat hned pro několik chlapců z rodiny najednou a zákrok v současné době probíhá buď v nemocnici, nebo rodina lékaře pozve domů<sup>233</sup>. Chlapci po zákroku dostávají dárky anebo finanční příspěvek, za který si potom třeba mohou koupit jízdní kolo<sup>234</sup>. Pokud rodina oslavy pojme velkolepě, většinou probíhají během tří dnů – ten první patří ženám, které tančí, radují se, oslavují a dávají si dárky a můžou se jich ten den sejít klidně desítky. Druhý den *aksakal* rodiny, jíž se obřizka týká, pozve *aksakaly* jiných rodin, v jedné vesnici se jich tedy klidně může sejít i sedmdesát. Ti jsou pohoštěni a *aksakal* – hostitel každému z nich zaplatí 50 somů. Třetí den patří všem. Koná se jedna z koňských nomádských her, tzv. *ulak tartyš*, tedy již zmiňovaný souboj dvou družstev na koni. *Džigit*, příslušník jednoho týmu, má v sedle mrtvé tělo kozy a druhý tým se mu ji snaží sebrat. V tento den také může probíhat zápas, tzv. *küröš*, při němž mají zápasníci docílit sražení protivníka k nohám.

K dětství a dospívání dívek se v dnešní době neváží nějaké speciální *toje*. Například dříve se holčičkám stříhaly vlasy do dvou let, poté se nechávaly růst. Dnes už se tato věková hranice striktně nedodržuje – někdo dceři stříhá vlasy do šesti let, než jde do školy, a pak je nechá růst. Je to hodně individuální. (Elizabet, Uzbecka 17 let) Většině dívek však do dospělosti vyrostou krásné černé husté vlasy.

Ani první menstruace se v kyrgyzské patriarchální společnosti neoslavovala a neoslavuje – pod vlivem ortodoxního islámu je zde vnímána spíše negativně. Několik súr koránu o ní hovoří, například v súře 2, verši 222: „A dotazují se tě na menstruaci. Řci: To je neduh; zdržujte se tedy žen svých po dobu menstruace a nepřibližujte se k nim, dokud se neočistí. A když se očistí, přicházejte k nim tak, jak Bůh vám to přikázal. A Bůh věru miluje ty, kdož se kají, a miluje ty, kdož se očišťují!“<sup>235</sup> Fait píše o kyrgyzských dívkách

233 V tom případě obřad probíhá tradičněji a stejně jako v minulosti chlapec drží v ruce lepjošku.

234 Dostupné z: [cit. 2016–02–19].

235 Dostupné z: <https://www.koranoislamu.cz/> [cit. 2016–02–19].

na prahu dospělosti na počátku 20. století následující: „Za to vychvalované bradavičky, umělé u dívek sartských, dílem u kyrgyzských, turkmenských a druhých domorodců jsou nám důkazem, že slavnost dospělosti (pubertas) bývala spojena s tetováním a bolestnými zářezy do pokožky v obličeji a snad na hrudi i na jiných místech těla.“ (Fait 1910: 203) V současné době již některé kyrgyzské dívky, a většina žen, skutečně bradavice po obličeji mají (mnohdy velké), není nám však známo, že by vznikaly jakýmkoli sebe poškozováním<sup>236</sup>.

V Lejleckém okrese obecně platí, že děti obou pohlaví si už od útlého věku hrají spolu, případně se o sebe navzájem starají – rodiče na ně, především na vesnici, nemají času nazbyt. Od věku pěti šesti let pomáhají s drobnými domácími pracemi, se sběrem jablek apod., přibližně od deseti let je pak rodiče, popřípadě blízcí příbuzní začínají připravovat na jejich budoucí roli – dívky se učí vařit, prát, šít, tkát a vyšívat koberce, na vesnici se učí také práci s dobytkem, jako např. dojit krávy. Jde o základní praxi do manželství, která může být jedním z pozdějších kritérií ženichovy rodiny při výběru nevěsty. Chlapci se učí jezdit na koni, pomáhají otci s dobytkem, učí se řídit auto a opravovat ho.

*Džooluk*, který přísluší především vdaným ženám, nosí leckdy už i velmi mladé dívky, záleží na rodině, na přání otce. Mladá dívka by se v každém případě měla chovat skromně, cudně a například při podávání čaje by si měla pravou ruku symbolicky přidržovat na dekoltu, aby jí nebylo vidět do výstřihu (přestože žádný nemusí mít). Zvyky v Lejleckém okrese se hodně mění, a tak například obočí, které si dívky vytrhávaly vždy až před svatbou, si dnes upravují klidně i čtrnáctileté dívky. (Elizabet, Uzbečka 17 let)

<sup>236</sup> Bradavice v obličejových partiích se u kyrgyzských žen vyskytují v hojném počtu, a to ve všech oblastech Kyrgyzstánu. Může jít o problém oslabené imunity (tedy virový) a částečně také psychosomatický – ženy již odmala trpí pocitem viny, v mnohých rodinách dodnes nejsou přijímány jako plnohodnotný člen, jako *kelin* mnohdy zakoušejí nejednu stresovou situaci apod. Tento pocit se může časem promítnout také do jejich tělesné schránky. Tato problematika by však již spadala spíše do oblasti etnopsychologie.

Respondent Akimbek, který strávil určitou dobu v zahraničí, vidí ve výchově dětí v Isfaně a jejím okolí jistá úskalí a negativa.

U vás v Evropě jsou děti vychovávány s nějakým cílem. Například chodí do hudební školy a chtějí se naučit hrát na nějaký nástroj. Nebo chodí do jiného zájmového kroužku. My tady nic takového nemáme. Děti nemají cíl ani ve škole, protože vědí, že ji nějak udělají. Většinou se neumějí snažit. A obecně tu chybí výchova ke kultivovanému chování a především ke zodpovědnosti. Ústní slib tu nemá de facto žádnou hodnotu, večer něco slíbím, ale ráno už mám jinou práci, a tak jen zavolám: Hele, brácho, promiň, ale musím dělat něco jiného.<sup>237</sup> (Akimbek, Kyrgyz, 22 let)

Mohla by zde platit obecná premisa, že k zodpovědnosti nejsou vychovávány především dívky, protože zodpovědnost v dětství a dospívání za ně nesou rodiče či příbuzní, a po uzavření sňatku ji přebírá muž a jeho rodina. Ale ani muži leckdy neumějí či nemohou být zodpovědní, a tak zodpovědnost zpětně přehazují na své ženy, které s ní však mnohdy neumí disponovat. Tento začarovaný kruh je velmi složitý, zajisté ho podporuje vysoká nezaměstnanost regionu, společenský status mužů, kteří by například nešli dělat jen tak ledajakou práci, a proto jsou radši nezaměstnaní, a souvisí s tím i některé další sociálně patologické jevy jako násilí, alkoholismus apod.

Dívky a mladé ženy v jižním regionu Kyrgyzstánu bývají i v dnešní době diskriminovány – mnohdy jsou vnímány jako někdo, do koho se nevyplatí příliš investovat, protože již odmala jsou „cizí krev“, která jednou z rodiny odejde.

V základním táboře pod Pikem Lenina jsem potkala chlapíka z Batkenské oblasti. Pokud vyprávěl o své rodině, neustále mluvil o svých synech, co všechno dělají, jak se vzdělávají, kde všude byli. Pak z něj jednou vypadlo, že má taky dceru, která ale nestuduje, protože on si to nepřál. Když jsem se zajímala proč,

<sup>237</sup> Respondent Akimbek si je zároveň vědom toho, že se sám chová podle podobného vzorce – další den totiž na předem domluvený sraz bez omluvení nedorazí.

řekl mi, že přece nebude investovat peníze do někoho, kdo z rodiny stejně brzy odejde k někomu úplně cizímu. (Natalija, Ruska, 33 let)

Názor na narození dcery se liší od oblastí, v současné době se však stále více mužů, především ze severního regionu, nestydí prohlásit, že mají své dcery mnohdy radši než syny. Přesto však lze z takového tónu vycítit jakýsi majetnický podtext (viz kapitolu věnovanou Biškeku).

Diskriminace dívek způsobená společenským tlakem a patriarchálním odkazem dodnes přetrvává v rodinách, kde se rodí málo chlapců. Alespoň jeden muž v rodině, který bude pokračovatelem rodu, je u Kyrgyzů stále velmi důležitý. Stejně tak dlouhodobá matrilokalita<sup>238</sup> u novomanželů je stejně jako v minulosti velmi vzácná, přestože například u sousedních pamírských Tádžiků byla v případě, že dcera byla jediný potomek, poměrně rozšířená (Kokaisl a kol. – Pargač 2007: 289).

Obecně je dcera považována za váženého hosta v domě, která odejde do nové rodiny, takže alespoň jeden syn je důležitý – je to on, kdo se jednou postará o rodiče. A kdyby se v rodině žádný syn nenarodil, jen samé dcery, a dcera s novomanželem by po svatbě zůstala v domě svých rodičů, znamenalo by to pro muže ostudu – že se neumí o svou rodinu postarat, že ji sám neživí. Ve své podstatě je to možné, ale spíše jsou takové případy vzácné. (Elnur, Kyrgyz, 21 let)

Jak již jsme zmiňovali v kapitole věnované historickému pohledu na kyrgyzskou rodinu, terminologie v tradiční rodině je velmi složitá. *Kelin* v Lejleckém okrese, která přijde do nové rodiny, musí všem vykat – tedy nejen svému muži (který jí tyká) a samozřejmě starším členům rodiny, ale také všem mladším, klidně několikaměsíčním dětem. Jakémukoli dalšímu dítěti, které se narodí po jejím vstupu do nové rodiny, už může tykat a oslovovat ho jménem. Nikdy by také neměla vyslovit jméno tchyně, ani žádných dalších

<sup>238</sup> V kapitole věnované historii jsme se zmiňovali o dřívějších dobách, kdy po uzavření sňatku v nevěstině *aulu* novomanželé žili ještě nějakou dobu s nevěstinými rodiči a teprve poté se přestěhovali do *aulu* manželových rodičů.

členů rodiny. O tchyni v její nepřítomnosti může mluvit jako o „naší mamince“ a o někom, kdo se jmenuje stejně, může říci například „kamarádka, která se jmenuje stejně jako matka mého muže“. O manželovi mluví jako o „otci našich dětí“, nebo pokud nemají děti, říká prostě „on“.

## 7.6. KAŽDODENNÍ ŽIVOT V HORSKÉ VESNICI BAUL

Baul je vesnice vzdálená asi 60 km jihovýchodně od Isfany, ležící v nadmořské výšce přibližně 1500 m n. m. Žije v ní necelých 1 500 obyvatel a jde o poslední obydlené místo v údolí. Za ním už jsou jen travnaté louky, lesy, pětitisícové vrcholy a státní hranice s Tádžikistánem. Kolem se rozprostírají desítky hektarů půdy – zemědělský potenciál by tu tedy, zdá se, mohl být veliký. Bohužel však mají místní vesničané problém s nedostatkem vody, především v pozdním létě a na podzim – chybí zde jakákoli cisterna či zásobárna. Obyvatelé Baulu jsou závislí na horské říční a pramenité vodě, která je do vesnice vedena potrubím nataženým z hor. Potrubí vede podél hlavní šterkové, místy hliněné silnice, případně je dále rozvedeno do jednotlivých domácností. Pokud nastane jakýkoli problém, musí ho místní muži řešit většinou u místa zdroje v horách. Půda je tedy do velké míry nevyužitelná. Slouží především jako pastviny pro dobytek, které jsou na jaře zelené, na podzim vyprahlé.

Z Isfany sem jednou denně, ve čtyři hodiny odpoledne, jezdí veřejná doprava, tzv. *maršrutka*, která každý den, v půl sedmé ráno, jede nazpět. Cesta vede nádherným kaňonem pískovcových skal, poté přes města Korgon a Katran a trvá přibližně dvě hodiny. Cesta vede vzhůru a je tu v podstatě jediná. V Baulu jsou tři obchůdky s opravdu základním sortimentem, jedna školka a škola–jedenáctiletka, kde se v ranním a

odpoledním vyučování vystřídá kolem 350 žáků. Nechybí zde mešita se stříbrnými kopulemi a púlměsícem. Mají tu také skromnou nemocnici (se třemi zdravotními sestrami, ale bez lékaře), takže odbornou péči, porodní asistenty, lékaře apod. místní raději vyhledávají v Isfaně. Domy jsou tu převážně přízemní, případně ty modernější dvojpodlažní. Jsou jak hliněné, tak zděné či plechové – záleží na finančních možnostech či na důvěře k modernějším stavebním materiálům.

Ještě v šedesátých letech jsme tu neměli elektřinu a stálo tu jen několik desítek domů. Voda dřív bývala jen u hlavní cesty, takže jsme pro ni každodenně chodili, tak před pěti lety nám ji zavedli na zahradu, ale jsou domy, ve kterých vodu stále nemají... Náš *aul* se rozrostl až poměrně nedávno, ale pravdou je, že poslední dobou tu zůstávají hlavně staří a ženy – mladí, a především muži jdou tam, kde je práce a možnost výdělků. (Nazakat, Kyrgyzka, 64 let)

V Baulu žijí výhradně Kyrgyzové, není tu ani jeden Rus, Uzbek či Tádžik. Pokud se jde cizí žena projít sama „hlavní třídou“, místní ženy se většinou s úsměvem dají do řeči. A přestože neumí rusky, alespoň částečně rozumí a řeknou *zdrastvujte* a dál už povídají kyrgyzsky. Muži se podezřívavě mračí a zajímají se, proč sem daná osoba přijela, ke komu, na jak dlouho, zdali pouze na návštěvu. Zajímavý aspekt nejspíše ovlivněný nedůvěrou k cizincům obecně a pocitem bránit své území. Anebo obavou z terorismu – před několika lety prý Baulem prošli ozbrojení muži směrem k Batkenu a místo bylo střeženo velkým počtem kyrgyzských vojáků.

V našem *aulu* žijí hlavně *kišlaky*<sup>239</sup> – vesničané a negramotní lidé. Takže na cizince se můžou dívat divně, obzvláště na ženu – ale jinak jsou spíš zvědaví! Oni by nikomu neublížili! Policii tu nemáme a v podstatě je tu bezpečno. Občas se stane, že když necháte otevřené okno, skočí vám do něj pes, ale že by někdo něco kradl? Tady se všichni znají. To v sousedním Katranu, tam jsou chuligáni, to už je úplně jiný *aul*. (Nazakat, Kyrgyzka, 64 let)

<sup>239</sup> *Kišlak* je tádžické označení pro vesnici usedlých obyvatel.

Respondentka Nazakat reprezentuje postoj „ukázat sám sebe tím nejlepším“. A v Baulu určitě nebude jediná. Katranští by však jakékoli chuligánství zcela jistě popřeli a tvrdili by nejspíš to samé – tedy že u nich jsou lidé dobří, laskaví a pohostinní, kdežto v sousední vesnici, tam žijí chuligáni.

Místní obyvatelé se zde živí různě, někteří v letních měsících odcházejí do hor na pastvu, kde si staví jurty a přibližně od začátku června do konce září v nich žijí<sup>240</sup>. Popřípadě velká část z nich jezdí pracovat na několikadenní směny do nedalekého hornického města Suljukta. Někteří se vydají za práci na delší období do Ruska. Do rozpadu Sovětského svazu ve vesnici fungoval *kolchoz* a mnozí našli práci právě v něm. Ženy zde spíše zůstávají s dětmi doma, neočekává se od nich, že by měly pracovat. Mohou se uplatnit v „ženských profesích“, a to především ve škole, v domácích obchůdcích či v nemocnici, míst však není mnoho. Případně mohou prodávat ručně tkané koberce či oblečení, potraviny a jiný sortiment na trhu v Isfaně. Obecně je tu však práce v našem pojetí (výkon – finanční odměna) značný nedostatek. Na podzim je pro mnohé místní velkým výdělkem prodej jablek do Tádžikistánu či do Biškeku – ve většině zahrad lze spatřit několik jabloní. Majitelé velkého sadu prý na jednom sběru mohou vydělat i 100 000 somů (přibližně 30 000 Kč), tedy například na jeden *kalym*.

Tady v Baulu práce není a spousta mladých jede pracovat buď do Biškeku, nebo do Ruska. Sousedčin muž odjel do Ruska, ona se tu stará o tři malé děti, žije sama a on sem přijede tak jednou do roka. A muži, kteří tu zůstali, taky nemají práci. Hodně z nich jezdí do Suljukty, pracovat v dolech, ale jednak je to fyzicky náročná práce, a ani ta výplata není nic moc. Nejmladší bratr tam teď byl taky, pět dní tvrdě pracoval a vydělal si 5 000 somů. Na to, že prodavač v Biškeku má za měsíc nějakých 35–40 000, to tedy žádné velké peníze nejsou. (Ajčurok, Kyrgyzka, 35 let)

240 Podle informátorky Gazbubu není stavění jurt v horách v letních měsících tak rozšířené jako na Severu země, přesto žijí v Lejleckém okresu rodiny, které se pastevectvím zabývají. Podle respondentky Ajčurok baulští obyvatelé jurty na loukách za svou vesnicí staví.

Typickým oblečením vesničanů v Baulu je u žen barevný *džooluk* či *hidžáb* na hlavě, pestrobarevné šaty s dlouhým rukávem a ke kolenům (pod kolena), a pod nimi tmavé kamaše či tepláky. Barevně vyšíváná semišová vesta je v této chladné oblasti téměř povinností. Na nohou mají ženy stejně jako muži černé nepromokavé „holínky“ pod kolena s měkkou podešví, tzv. *maasy*<sup>241</sup>, v nichž chodí i doma. Na ně si nazouvají nízké gumové galoše, v nichž se pohybují venku a které jsou velmi praktické, protože jim umožní rychlý způsob nazutí a pevně drží na nohou. Muži převážně nosí tmavý vlněný kabát *čapan* a tmavé kalhoty. Častým doplňkem je plstěný klobouk *kalpak*, u starších mužů potom hůl do ruky.

Manželé Nazakat (64) a Ormon (79) žijí v téměř padesát let starém, jednopodlažním domku se čtyřmi obytnými místnostmi a kuchyní, do níž je však přístup zvenčí. V obývacím pokoji nechybí jako ve většině domů televize – každodenní spojení se světem televizních zpráv, filmů či kreslených pohádek. A stejně jako ve většině domácností zde chybí automatická pračka, veškeré praní tedy probíhá ručně (vzhledem k nedostatku vody spíše zřídka), a také dřez na nádobí – to se myje přímo na zemi, v plastovém umyvadle. Vedle domu je malý *tandyr*, pec na *lepjošky*, za zahradou a malým políčkem s bramborami a rajčaty stojí suchý turecký záchod. Kolem roste několik jabloní a ve spodní části zahrady dokonce najdeme provizorní venkovní sprchu. Do zahrady vede hadice, což je také jediný zdroj vody v domě – pokud voda neteče, je třeba pro ni dojít k hlavní štěrkovo-hliněné komunikaci. Podél ní vede potrubní vodovod, voda však mnohdy neteče ze všech kohoutků. Nazakat a Ormon nemají auto – prodali ho, protože peníze potřebovali na jiné výdaje.

241 Dříve se vyráběly z kůže, nyní z umělohmotného, nepromokavého materiálu.



Nazakat je matkou deseti dětí a celý život pracovala v domácnosti a starala se o děti – a to jak své, tak i cizí. Jejich dům totiž po jistou dobu fungoval jako provizorní dětská školka. Pochází z Isfany, ale ve dvaceti letech šla za svým manželem do Baulu. Děda Ormon je nahluchlý a má zdravotní problémy. Jejich děti žijí po celém Kyrgyzstánu, nejstarší dcera je v Moskvě. Nejmladší syn Turdali (30) se před rokem oženil – vzal si dvacetiletou Kajjyrmu ze sousední vesnice. Podle tradice zůstal v domě s rodiči a nevěstu si tedy přivedl domů.

*Kelin* Kajjyrma je učitelkou angličtiny v místní škole a angličtinu zvládá mnohem lépe než ruštinu – v té umí říci několik základních slov. V posledních dnech už je však na oficiální mateřské dovolené, protože je v devátém měsíci a do termínu porodu jí zbývá přibližně dvacet dnů. To však nebrání tomu, aby od časného rána pečlivě plnila všechny své povinnosti. Nejprve prostře ubrus na zemi a připraví „stůl“ na snídani, přinese chléb, domácí solené máslo, med, kvašený mléčný *ajran* a hroznové víno, naláme chléb a nalije všem čaj, uklidí spaní (v místnosti, kde spí rodina v zimních měsících, se zatím netopí a je tam tedy velká zima). Poté umyje nádobí, zamete před domem, pomáhá třídit jablka do krabic, uvaří oběd (nějaké jednoduché jídlo, jako například *džarkop* – smažené brambory se starým osmaženým chlebem; boršč apod.), umyje nádobí, třídí jablka apod. Dojde tchyni a tchánovi pro důchod. Zastaví se opravdu až kolem osmé deváté večerní, kdy ustele své tchyni a švagrové. (Tchán Ormon spí jako jediný na posteli umístěné v předsíni.) Manžel Turdali je pracovně v Suljuktě, Kajjyrma by tedy podle dávného „obyčeje“, nebo spíše pověry, neměla spát sama v místnosti. Své spaní si však ustele o kousek dál – i když má s tchyní dobrý vztah, přece jen je v domě cizí a příliš krátce, a navíc v rodině nemá téměř žádné slovo. Neexistuje však, že by si někdy postěžovala, nebo něco neudělala, přestože by na odpočinek pár dní před termínem porodu mohla mít zasloužený nárok a v domě přechodně bydlí i její švagrová, která by mohla uvařit místo ní.

Kajyrma je dobře vychovaná, a proto svou tchyni poslouchá a udělá vše, co jí řekne. Nazakat toho nezneužívá, přesto si je vědoma všech pravomocí, které má, a proto jí například *kelin* balí všechny věci na cestu, když se chystají na prodej jablek do Tádžikistánu.

Kajyrma se na svého potomka jistě těší, ale spíše o tom moc nepřemýšlí – zkrátka to patří k životnímu koloběhu Kyrgyzů a k podstatě každého dobře fungujícího manželství. Na dotaz, zdali je v manželství šťastná, se jen usměje a nic jiného než *yes* neodpoví. Přestože termín porodu má již za několik dní, o tom, kdy pojede do nemocnice, rozhodne rodina jejího muže. Na dotaz, co kdyby byl porod předčasný, se tchyně jen pousměje a dodá, že to už je v rukou Alláha. Podvědomě však lze vycítit, že pomocná ruka *kelin* je v domácnosti k nezaplacení a na odpočinek před porodem není příliš čas.

Porodila jsem deset dětí, které žijí dodnes, ale celkem jsem byla těhotná patnáctkrát. Tři děti jsem porodila v Isfaně, zbytek tady doma, ale v dnešní době rodičky většinou jezdí do města, přeci jen tu nemáme žádného odborníka, doktor tu není. No, většinou jedou do nemocnice několik dní před porodem, aby pro jistotu rodily tam, takže naši *kelin* už taky za pár dní pošleme do nemocnice! (Nazakat, Kyrgyzka, 64 let)

Děda Ormon během dne odpočívá. Dříve pracoval jako zootechnik v místním *kolchozu*, poté co ho zrušili, nepracoval. Nyní je v důchodu. Celé hodiny vydrží sedět na stoličce na zahrádce a koukat se na přivázaného, pasoucího se oslíka, kterého několikrát za den přemístí na jiné místo. Případně se oholí, umyje si na zápraží nohy, nebo se snaží opravit rozbitou rodinnou truhlu. Občas se za ním přijde podívat jeho bratr, který bydlí nedaleko.

V domě Nazakat a Ormona je na návštěvě (jak sama tvrdí „na dovolené“), jedna z dcer – Ajčurok. Bydlí v Biškeku, kde má manžela a tři děti, a do rodného domu si přijela odpočinout. O Kajyrmě mluví jako o „své“ *kelince* a kromě třídění jablek a nošení vody de

facto nemá žádnou jinou povinnost. U babičky s dědou celoročně vyrůstá její čtvrté dítě – nejmladší, tříletá dcera Mardžan<sup>242</sup>, protože „v Biškeku se jí nelíbilo a nebavilo ji to tam“.

Ajčurok rodiče provdali za bratrance, příbuzenské sňatky v této oblasti ani v dnešní době není ničím vzácným či ojedinělým.

Vdávala jsem se v sedmnácti, hned po zakončení střední školy, a rodiče mi za ženicha vybrali mého bratrance. Tehdy jsem nevěděla, že příbuzní by se neměli ženit ani vdávat a mít spolu děti, vůbec mi to nedošlo. Až když nejstarší syn onemocněl v sedmi letech meningitidou a začala jsem s ním jezdit po nemocnicích, dozvěděla jsem se to od doktorů. Děsně mi vynadali, že takhle to přece nejde, že jsme stejná krev a ta se nesmí mísit. Naštěstí zbytek dětí je zdravý a jen nejstarší syn je postižený. Všechno mu vyléčili, znovu ho rozhýbali, protože po té nemoci vůbec nechodil, ale bohužel neslyší. Naštěstí je v Biškeku pro takové děti speciální škola, to byl vlastně asi hlavní důvod, proč jsme se tam přestěhovali... Nemocnice a speciální péče, protože tady by ji nedostal! Doktoři nám nabídli operaci za 25 000 dolarů, ale kde bychom na to vzali. A navíc se prý nemusí podařit... No ale zaplať pánbůh že je to jen tohle. Teď už vím, že se to nesmí, a všem okolo to říkám: Když svatba, tak vždycky s někým cizím. (Ajčurok, Kyrgyzka, 35 let)

Na těžký osud si nijak nestěžuje, spíše konstatuje, že kdyby tehdy neuposlechla rodiče a šla dál studovat, protože se dobře učila, mohla se mít lépe. Má pocit, že když už promarnila svou životní šanci a tolik let se obětovala rodině, mohla by teď, v pětatřiceti letech, konečně začít trochu žít. S manželem v poslední době nebydlí, přestože se nerozvedli. Bydlí u starší sestry v Biškeku, která je nemocná a chodí pořád na operace, nemůže dělat fyzickou práci, takže se o ni de facto stará.

O děti se stará muž. Mě už to s ním přestalo bavit – odjel do Ruska, byl tam půl roku a nepřivezl žádné peníze. Když jsem tam jela já, pracovala jsem a vydělávala. Takže jen ať se teď pěkně potrápí, já jsem mu je porodila, já se o ně starala... Mohla jsem jít klidně dál studovat, ale všechno jsem obětovala rodině. Tak ať si je teď živí sám. Mladší syn mě přemluvil, abychom se nerozvedli, bál se, že by tatínka mohli zavřít,

<sup>242</sup> Mardžan jí především jablka a čokoládové bonbony, její matka ji však ještě nikdy nevyčistila zuby – tvrdí, že je na to ještě brzy a s ústní hygienou prý začnou, až jí bude kolem šesti let. Obecně jsou zde hygienické návyky ze západního pohledu mnohdy zcela základní a jistě souvisejí s nedostatkem vody, ale také se slabou hygienickou edukací a to ve všech rurálních oblastech země.

asi se polekal, jakmile slyšel slovo soud. Několikrát už jsme se pohádali a pak zase usmířili, ale mě už to přestalo bavit. Vůbec se dneska hrozně moc mladých rozvádí, podle mého tak sedmdesát procent párů. Když potkáte tři mladé holky, dvě z nich budou určitě rozvedené.

Dneska mě trochu mrzí, že jsem nešla na vysokou, mohla jsem mít diplom, cestovat po Evropě, pracovat v Turecku, nevím, prostě mohla jsem mít možnosti. Ale jsem spokojená. Až se vrátím do Biškeku, budu si hledat novou práci, v té poslední v obchodě *Narodnyj* mi totiž neustále snižovali výplatu, až jsem jim řekla, že za takové peníze už pracovat nebudu. Pak bych časem chtěla koupit byt, nebo nějaký pozemek a pak za mnou může nejmladší dcera. My to máme s mužem naopak, já dělám takové ty mužské práce a on dělá ty domácí ženské. (Ajčurok, Kyrgyzka, 35 let)

Zdali se plány Ajčurok vydaří, je zatím ve hvězdách. Vypadá to však, že doma u rodičů je jí dobře a do města za povinnostmi příliš nespěchá. Nepotřebuje zde peníze, dostane najíst a napít, vyspí se v teple, je o ni postaráno. Nemusí nějakou dobu nic plánovat, přemýšlet o tom, jak uživí rodinu.

A přestože lidé žijí v Baulu v opravdu těžkých podmínkách, stres z toho, že něco nefunguje, je příliš netrápí. Muži se při opravě trubek, jimiž do vesnice přitéká voda, opřou o lopatu nebo zaujmou klasickou pozici posedu na bobku, zapálí si cigaretu. A pohovoří o životě, který tu vždycky nějak šel a půjde dál.

## **7.7. KYZ ALA KAČUU – PŘEDĚLOVÉ OBDOBÍ?**

Krádeže nevěst v jižním regionu Kyrgyzstánu, více spjatém s tradicí a ortodoxním náboženstvím, byly dříve nepřípustné (Осмонова 2015: 34) a podle průzkumů jsou zde častější konsensuální únosy. Častým případem jsou únosy, kdy už se mladí znali, a *ala kačuu* uspořádali „z povinnosti k tradici“, anebo kdy došlo k únosu nevěsty po dohodě

rodičů. Ve dvou níže uvedených případech non konsensuálních únosů se dokonce protiprávní čin dostal k soudu.

Byla jsem ukradená, ale velmi rychle si to rodina potenciálního ženicha rozmyslela a vrátila mě. Letos v lednu, když mi bylo sedmnáct. Dědeček je kromě jiného léčitel a vyhlédl si mě jeden jeho pacient z Batkenu. Takže jednoho dne mě donutil sednout si k němu do auta a odvezl mě k sobě domů. Vůbec jsem se nebránila, nebrečela jsem, nepanikařila ani nebyla nervózní, jak to unesené dívky obvykle dělají. Jakmile mě přivezl k sobě domů, vyžádala jsem si papír a tužku. V tu chvíli dívky mají napsat dopis svým rodičům, něco ve stylu: „Drazí rodiče, v rodině se mi líbí, chci v ní zůstat, chci se provdat atd.“, ale často to píší proto, že jsou pod tlakem, ve velkém stresu a jsou k tomu donuceny. Jenže já jsem napsala trestní oznámení, to jsem jim ukázala a řekla jsem, že pokud mě okamžitě neodveze domů, nechám ho na sedm let zavřít. Asi se vyděsil, protože mě okamžitě poslechl. Já jsem to trestní oznámení ale nakonec stejně podala a soud dostal nějakých 250 000 somů, já, nebo tedy dědeček nakonec asi 40 000. A kdykoli teď někdo před dědečkem vysloví Batken, rozbuší se mu srdce a je rozrušený.

Anebo v Batkenu ukradli dívku, kterou donutili v rodině zůstat, ale pak si to její novomanžel rozmyslel a vyhnal ji. Ona na něj podala trestní oznámení a on šel na dva roky do vězení. (Elizabet, Uzbečka, 17 let)

Bohužel, stále se může stát, že je dívka ke svatbě násilně přinucena:

Mám kamarádku ve vesnici Kara Bulak, kterou máma donutila vdát se už v šestnácti (teď je jí patnáct a svatba ji čeká příští rok v červnu), a dokonce i bratr ji zbil, že nakonec musela souhlasit! Proč? Její máma má nemocné srdce, takže by se chtěla dožít svatby a vnoučat, a to co nejdřív. (Elizabet, Uzbečka, 17 let)

Především na vesnici jsou dívky při vstupu do manželství mnohdy ještě neplnoleté, přestože uzavření sňatku v ZAGSu je možné až od osmnácti let. Často nedokončí ani střední školu. Jsou ukradeny ještě před tzv. *gosegzamenem*, čili zkouškou obdobnou naší maturitě. A buď jim nová rodina nedovolí na něj jít, rozmluví jim to – k čemu by jim bylo

vzdělání, když stejně zůstanou doma a budou se starat o děti a domácnost. Anebo samy nechtějí – nemají sebevědomí a nejsou dostatečně průrazné.

Ukradli mě, když mi bylo osmnáct let. Svého budoucího muže jsem před tím viděla asi tak třikrát, potom mi zavolal a pozval mě na závěrečný ples, který se konal 25. května u příležitosti zakončení školy. A tam mě ukradl. Na *gosegzamen*, který byl potom asi za měsíc, v červnu, už jsem nešla, styděla jsem se tam jít. Takže ani nemám dokončené středoškolské vzdělání. Když mě přivezl k sobě domů, samozřejmě, že jsem plakala, to je jasné, ale já jsem neměla moc na vybranou, musela jsem souhlasit – moji rodiče se rozvedli a já vyrůstala s babičkou, která se svatbou souhlasila. Takže se nedalo nic dělat – je to osud! A navíc, z našeho ročníku, ze dvou tříd, kde bylo 26 dívek, byla polovina ukradena, zbytek šel dál studovat do Biškeku, nebo odjely do Ruska.

Pracovat? Kde já bych mohla pracovat, vždyť ani nemám pořádné vzdělání, nestudovala jsem. Mou povinností je starat se o syny a o domácnost. Ano, tři synové jsou dobrý základ, syn je velice podstatnou součástí rodiny a možná už další děti rodit nebudu, i když holčička by se do domácnosti hodila, alespoň by mi pomáhala, takhle to částečně musí dělat dva starší synové. (Urkuja, Kyrgyzka, 29 let)

Bavit se s místními o *ala kačuu* vzdáleně připomíná třídění jablek, kdy do krabice nadepsané *vysokosortnyje*, tedy výběrová, položí zespoda, pod ta kvalitní a pěkná, jablka otlučená či červivá. Místní vědí, že tento problém existuje a snaží se ho skrýt, podvědomě ho však provozují a tím i podporují. Lze věřit, že s přísunem informací, díky internetu či některým grantovým projektům (viz předchozí kapitolu věnovanou *Kyz ala kačuu*), a především změnou postoje některých rodin ke svým dcerám, kdy pro ně budou mít stejný význam jako synové a dokáží se za ně v případě bezpráví, jakým únos jednoznačně je, postavit, tato falešná „tradice“ postupem času vymizí a bude již jen atrakcí a vzpomínkou na dávnou minulost.

## 8. KAŽDODENNÍ ŽIVOT A RODINNÉ OBŘADY V NARYNSKÉ OBLASTI NA POČÁTKU 21. STOLETÍ

Kyrgyzstán je podélně rozdělený několika horskými hřebeny a údolími spadajícími do Ťan-šanského pásma – při přeletu z jižního regionu země do hlavního města Biškeku to vypadá, jako by někdo tyto zvrásněné hřebeny pravidelně učesal. Pozemní komunikaci mezi Biškekem a Ošem<sup>243</sup> dělí několik třitisícových sedel (například Těo-Ашыу či Ала-Бель) a tato místa jsou samozřejmě za hustého sněžení či za ztížených povětrnostních podmínek mnohdy dokonce neprůjezdná.<sup>244</sup> „Sever“ a „Jih“ zde ne zcela korespondují s pojetím světových stran<sup>245</sup> a zřejmě nejpřesnější rozčlenění je územně-správní – do jižního regionu spadá Batkenská, Ošská a Džalalabádská oblast, k severnímu potom patří Talaská, Čujská, Narynská a Issyk-Kulská oblast, spolu s hlavním městem Biškek. Přesto tyto dva regiony z nejednoho úhlu pohledu i z vyprávění místních vypadají jako dvě rozličné země – liší se mírou náboženské ortodoxnosti, industrializace, modernizace či rusifikace a jsou diferencovány dialektologickými odchylkami.

### 8.1. CHARAKTERISTIKA NARYNSKÉ OBLASTI; ROZDÍLY MEZI SEVEREM A JIHEM

Narynská oblast je největší oblastí Kyrgyzstánu a nachází se jeho v centrální oblasti, na území Vnitřního Ťan-Šanu; byla založena 11. prosince 1970 v rámci Kyrgyzské SSR a do té doby existovala pod názvem Ťan-Šanská oblast (1939–1962). Její rozloha činí

243 Centrum jižního regionu Kyrgyzstánu.

244 Celá cesta je podrobně nafocena a popsána na fotoblogu. Dostupné z: [cit. 2016–02–25].

245 Pomyslná čára na mapě dělí mentální „Sever“ a „Jih“ spíše na severovýchodní a jihozápadní oblast.

45 200 km<sup>2</sup>, v roce 2005 zde žilo 269 700 obyvatel a jejím hlavním městem je Naryn. Počasí je zde ryze kontinentální, což znamená suchou, mrazivou zimu a poměrně chladné léto. Narynská oblast je místními považována za oblast Severu, kde žijí ti „nejčistší“ Kyrgyzové.

*Okresy Narynské oblasti: zeleně je vyznačen Kočkorský, fialově Džumgalský, žlutě Narynský, modře Ak-Talinský a růžově At-Bašinský.<sup>246</sup>*

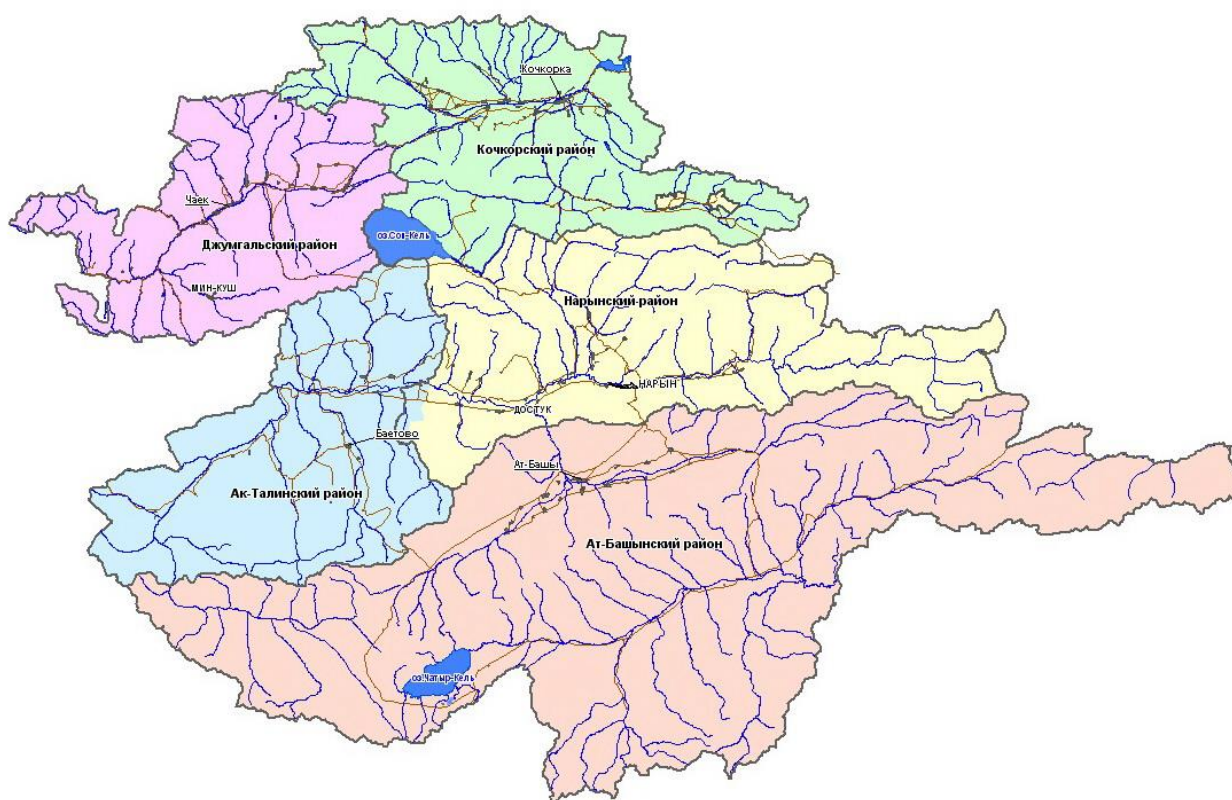


Рис. 6.1 Карта-схема административно-территориального деления Нарынской области

246 Dostupné z: [http://mes.kg/upload/kniga\\_rus\\_2013/book\\_rus047.html](http://mes.kg/upload/kniga_rus_2013/book_rus047.html) [cit. 2016-02-25].



Kočkor (rusky *Kočkorka*, v dobách ruské říše *Stolypin*) je malé městečko obklopené horami, ležící v Kočkorském okrese v nadmořské výšce 1 762 m n. m. a čítající necelých 10 000 obyvatel. Jako ve většině kyrgyzských měst či obydlených míst vystavěných po vzoru sovětské architektury jím prochází jedna hlavní, dlouhá rovná, zde vyasfaltovaná silnice, z níž se poté do obou stran rozbíhají postranní uličky (asfaltové či prašné), obklopené z obou stran domy. Ústřední pozemní komunikace je zároveň hlavním traktem mezi Torugartským průsmykem, oddělujícím státní hranice Číny a Kyrgyzstánu, ležícím v nadmořské výšce 3 752 m n. m., a Biškekem (či kazašským hlavním městem Almaty). Městečko leží v Kočkorské kotlině a zajímavostí je, že zde v zimě téměř nikdy nebývá sníh. Je to způsobeno silnými větry, které vanou z hor obklopujících kotlinu – zima tedy není o nic méně krušná než v jiných částech oblasti.

V centru Kočkoru přes den panuje tržní a taxikářský ruch, v okrajových částech je klid. Městečko především od počátku června do konce září navštěvují stovky turistů – Kočkor je výchozím bodem pro výlety ke druhému největšímu jezeru v Kyrgyzstánu, ležícímu v nadmořské výšce 3 016 m n. m. a hlubokému maximálně 22 metrů – ke sladkovodnímu jezeru Song-köl (kyrg. Соң-Көл).

Převažují zde jednopodlažní domy, občas lze zahlédnout dvoupodlažní stavbu. Jako dobrý orientační bod může posloužit nejen socha V. I. Lenina, ale také jediná *čtyřetážka* – třípatrový zděný dům. Nechybí zde trh s potravinami a oblečením (o víkendu se koná trh se živými zvířaty i s masem), autobusové nádraží, policie, tři školy, mešita, několik bank či oblastní muzeum. Poslední dobou se zde objevilo několik nových hostelů a díky turistům je Kočkor hlavně přes léto v podstatě prosperující město. Přestože je zde z evropského úhlu pohledu nepořádek, město je civilizovanější než Isfana.

V Kočkoru žijí převážně Kyrgyzové a menší komunita Dunganů z Číny. Velké procento žen zde pracuje mimo domácnost. Živí se výrobou plstěných suvenýrů, přezůvek

či ozdobných kabelek a také vyšíváním typických koberců s ornamenty, tzv. *šyrdaků*<sup>247</sup>. Pracují ve školách, ve službách, v turismu. Muži se živí jako taxikáři, řidiči, policajti, pracují na stavbě či také v turismu – infrastruktura se zde vyvíjí progresivně a guesthousů na dobré úrovni či ubytoven v Kočkoru rok od roku přibývá.

V Kočkoru a jeho okolí se místní neptají příchozích ihned na rodinný stav, věk, počet dětí či sourozenců apod. Vzhledem k přílivu turistů v letních měsících se však zajímají, odkud daná osoba pochází. Výhodou je jistě i menší jazyková bariéra – většina obyvatel rozumí rusky a velké procento tímto jazykem plynně hovoří. Mladší generace se ve škole učí anglicky.

Místní obyvatelé jsou přátelští, oproti jižnímu regionu zde však panuje menší pohostinnost, zaviněná možná již zmiňovaným turismem, tedy tím, že jsou místní na turisty zvyklí a věnují jim méně pozornosti. V jižních oblastech Kyrgyzstánu je téměř povinností návštěvu pohostit čajem, *lepjoškou*, ovocem, bonbony či sušenkami, v Kočkoru to samozřejmostí není.

Rivalita mezi Severem a Jihem je zde cítit – severané se obecně považují za civilizovanější a demokratičtější. Jižany mají za „barbary“. Nepopírají však, že život na Jihu je mnohem těžší.

Jižané nás, severany, nazývají *arkalyk*, což znamená „ti za horou“, a my zase jižanům říkáme z legrace „jugoslávky“ nebo „ošington“, oficiálně potom *oštuk* čili ošští. Na Jihu je život mnohem těžší, i co se týče sexuální neukojenosti v dospívání. Například tam nemají žádné nevěstince a může se stát, že si mladík, kterému se začínají bouřit hormony a potřebuje se sexuálně ukojit, najde nějakou obět' – často tím trpí malé děti. Měli jsme tu případy sexuálního zneužívání v medresách. (Rysbek, Kyrgyz, 43 let)

Jižany považují za Kyrgyze, kteří přejali životní styl sousedních Tádžiků či Uzbeků.

247 Ukázka, jak vznikají *šyrdaky*, dostupná např. z: [cit. 2016–02–25].

Jsou tři oblasti, kde žijí praví Kyrgyzové, a to je Talas<sup>248</sup>, Naryn a jeho okolí a Issyk-Kul. Na Jihu také žijí Kyrgyzové, ale jejich tradice už jsou ovlivněné uzbeckými nebo tádžickými – jejich hlavním jídlem je *plov*, což je typicky uzbecké jídlo. U nás se za tradiční kyrgyzské jídlo považuje *bešbarmak*, tedy konina a nudle z těsta.<sup>249</sup> Můj muž pochází z Ošské oblasti, takže všechny ty jejich tradice moc dobře znám<sup>250</sup>. (Fatima, Kyrgyzka, 35 let)

O demokratičnosti a větší svobodě severských žen, Narynskou oblast nevyjímaje, nepochybuje nikdo z místních. Na Severu ji považují za výhodu, která ženám umožňuje plnohodnotnější, pohodlnější život, na Jihu ji vnímají jako vzdálení se od pradávných tradic, k nimž přičítají také muslimskou víru. Znatelnější dopad industrializace a rusifikace, menší vliv islámského náboženství – hory tuto zemi opravdu rozdělují na mnohdy diametrálně odlišné světy. Podle respondentky Šajlo je v jižním regionu země žena více závislá na muži. Zároveň je také jasné, kdo má na Severu v rodině poslední slovo.

U nás se říká: doma chozjajin papa a papin chozjajin mama.<sup>251</sup> (Šajlo, Kyrgyzka, 76 let)

V následujících podkapitolách se podíváme na obřady spojené se svatbou a jejími přípravami a na postavení *kelin* v nové rodině. Zajímavostí jistě je již zmiňovaný fakt, že respondenti na Jihu se ve svém vyprávění soustředili především na obřady těsně spojené s církevním a civilním obřadem, kdežto severané popisovali především fázi předsvatebních příprav.

248 Kyrgyzové v Talaské oblasti jsou ovlivněni některými kazašskými tradicemi a zvyklostmi.

249 *Bešbarmak* znamená v překladu „pět prstů“, jí se rukama, a jde o placku z nudlového těsta (případně nasekaného) s koninou. *Bešbarmak* je národním jídlem také Kazachů.

250 Respondentka Fatima zná tradice spojené s Ošskou oblastí, nezná však zvyky v Lejleckém okrese.

251 V překladu: „Pánem domácnosti je táta, ale tatínkovým pánem je máma.“

## 8.2. NÁZORY KOČKORSKÝCH A NARYNSKÝCH KYRGYZŮ NA SVATBU

Předsvatební i svatební obřady u Kyrgyzů žijících v Narynské oblasti probíhají se stejnou okázalou slávou a množstvím masa, jídla a dárků jako v jižních oblastech země, přesto jsou svobodnější. Muži a ženy sedí společně u jednoho velkého stolu (případně starší a mladší generace zvlášť, pokud se sejde více hostů) a celkově lze cítit uvolněnější, družnější a veselejší atmosféru. Narynští Kyrgyzové stále dodržují mnohé tradice, o kterých bude řeč níže, lze však říci, že v několika posledních letech záleží především na rodině samotné, jak se k jednotlivým obřadům postaví a zdali je všechny dodrží, nebo využije peněz, které by utratila za pohoštění a dary, jiným způsobem. Anebo peníze na svatbu jednoduše nemá. (Taková varianta je v Lejleckém okrese a v mnohých jiných oblastech Kyrgyzstánu stále velmi vzácná.) Samozřejmě platí pravidlo, že čím menší vesnice a uzavřenější komunita obyvatel, tím pečlivěji budou tamní obyvatelé tradice dodržovat. Čím je vesnice či město větší, tím je tolerantnější k odchýlkám či nedodržení jednotlivých *tojů*.

Svatby se u nás poslední dobou hodně mění. Ještě před patnácti dvaceti lety bylo nepřípustné, aby nevěsta nebyla panna, byla by to velká ostuda jak pro ni, tak pro novou rodinu, mohli by ji dokonce vyhnat, kdyby zjistili, že už není počestná. Ale jaký to má význam dneska, když už je stejně možné zajít ke gynekologovi, který vám panenskou blánu zašije?

Stejně tak *svátání*, tedy první návštěva rodičů u vybrané nevěsty, už nejsou povinné. Mladí se před svatbou obvykle znají, chodí spolu a poznávají se. A v takovém případě *svaty* ztrácejí smysl. Prostě se pak rodiče jen sejdou v nějaké kavárně a domluví termín svatby a podrobnosti. Ale dneska je opravdu vše závislé na tom, jak to chtějí mladí a jaký na to mají názor jejich rodiče. Třeba ani *kalym* ženichovi rodiče nemusí platit a nikoho z okolí to nepohorší, zkrátka je to jejich věc. Například moje sestra se se svým nastávajícím dohodla, že on nezaplatí *kalym* a ona nedá *pridanoje*. A byť svatbu pořádá ženichova rodina, stejně jim peněžně anebo jinak materiálně pomůžou příbuzní, takže se dá říct, že většinou nevěstini rodiče za *pridanoje* dají víc než ženichovi rodiče za *kalym*. (Burul, Kyrgyzka, 38 let)

K otázce panenské blány se vyjadřuje v lehké nadsázce pracovník záchranné služby:

Ano, nevěsta by měla být panna, ale kolik mých známých už mi volalo, abych jim doporučil dobrého gynekologa, který by jim panenskou blánu zašil. Zákrok to není nikterak složitý, stojí nějakých 50 dolarů a gynekolog blánu sešije nití na zvířecí střívka, takže když pak dojde o svatební noci k pohlavnímu styku, nit' se potrhá a samozřejmě, že z toho teče nějaká krev. (Rysbek, Kyrgyz, 43 let)

*Svátání* v Narynské oblasti je v podstatě minulostí, stále však žijí pamětníci, jejichž rodiče byli provdáni, aniž by svého nastávajícího znali, a navíc v té době sotva vstoupili do období dospívání:

Moji maminku *svátali* v roce 1916, když jí bylo dvanáct let. Jejímu muži, mému tatínkovi, bylo šestnáct a představte si, že první dítě porodila až v pětadvaceti. No, ono je to vcelku logické, provdali ji ještě jako dítě a nějakou dobu trvalo, než se jí srovnaly všechny ty hormonální procesy. Přesto stihla porodit šest dětí. Vidíte a já jsem se vdávala v sedmnácti a v pětadvaceti už jsem měla tři děti. (Šajlo, Kyrgyzka, 76 let)

Stejně jako v jižním regionu Kyrgyzstánu, i v Narynské oblasti místní tvrdí, že *ala kaču* bez souhlasu nevěsty je již minulostí a případě, že k němu dojde, dívka s únosem souhlasí. Ještě v 80.–90. letech však nebylo výjimkou a v případě znásilnění dívky v den únosu, a tedy i jejího zneuctění, byli dívčini rodiče bezmocní, přestože si její návrat domů přáli.

Moji dceru ukradli, když jí bylo jednadvacet let. Ukradl ji kolchozník z vesnice Šamša, s nímž se znala ze střední školy, jela tehdy k babičce na vesnici na návštěvu a tam ji prostě unesl. Ona tenkrát studovala vysokou školu a já jsem samozřejmě nesouhlasila s tím, aby si ho vzala. Jenže v ten den, kdy ji unesl, ji i zneuctil. Zkrátka už nebyla panna, takže se nedalo nic dělat a ona s ním musela zůstat. Žili spolu asi pět let, narodila se jim dcera, ale on začal poměrně hodně pít, tak se rozvedli! Dneska je znovu vdaná a má tři děti. (Šajlo, Kyrgyzka, 76 let)

Mezi Kyrgyzy dodnes platí nepsané pravidlo<sup>252</sup>, že svatby mezi jižany a severany jsou spíše výjimkou, nejsou mezi Kyrgyzy mile viděny a vstřícně hodnoceny. V Kočkoru a Narynu však lze potkat lidi, kteří s nimi mají zkušenost:

Poslední slovo o svatbě by měli mít rodiče, ale když jsem se chtěl poprvé ženit a našel si dívku z Oše, rodiče mi to rozmlouvali, nesouhlasili s tím, ale já jsem si tvrdohlavě stál na svém, že jediné s ní budu šťastný. Celé to potom ztroskotalo na tom, že jí rodiče sňatek se mnou zatrhli. A našli jí ženicha z Jihu. (Rysbek, Kyrgyz, 43 let)

Respondentka Fatima je vitální žena s moderním, liberálním pohledem na svět. Její život je v kyrgyzském měřítku zajímavý také tím, že spolu s manželem porušili princip patrilokality, který je mezi Kyrgyzy dodnes stále velmi rozšířený a dodržovaný, a žijí v místě jejího bydliště.

Můj muž je jižan, pochází z Oše, ale už patnáct let, co jsme svoji, bydlíme v Kočkoru. Já mám hodně nízký tlak a musím žít ve vyšší nadmořské výšce, takže jsme zůstali tady u nás a já jsem podle tradice nešla do ženichova domu. A přestože mám s příbuznými z jeho strany normální vztahy, ze začátku to velmi špatně snášeli a zvykají si opravdu velmi pomalu. Tady v Kočkoru šátek nenosím, ale když jedu k nim na Jih, vezmu si ho z povinnosti – přece jen je to vyjádření úcty k rodičům, a především potom k manželovu otci. Ale na druhou stranu se jim nebojím říct svůj vlastní názor, což je u *kelin* věc spíše vzácná. Ale oni mě respektují.

Určitě se mi žije líp tady, je to tu svobodnější, na Jihu například, když přijde mladá *kelinka* do nového domu, musí všem vykat, i malým dětem, dokud se někomu z manželových příbuzných nenarodí další dítě. Což už pak znamená: Tak už jsi naše! Tady prostě všem mladším tyká, ať už jsou z její nové rodiny nebo jsou to děti příbuzných. A taky oblečení. Na Jihu musí mít žena přes tepláky ještě sukni, tady je to jedno.

Na Jihu je *kelin* většinou cizí osoba, která přišla pomáhat do domácnosti, alespoň na začátku. Tady u nás to bývá jinak, já například bratrovu ženu Madinu považuju za svou další sestru a mám s ní opravdu dobrý, blízký vztah. (Fatima, Kyrgyzka, 35 let)

252 Jde tedy o nepsané pravidlo jednoho z dalších typů lokální exogamie.

### 8.3. POSTAVENÍ KELIN V RODINĚ; VĚK NEVĚSTY

*Kelin* v Narynské oblasti plní veškeré povinnosti v domácnosti, jako je vaření, úklid, starost o děti, její úloha je zde však méně náročná a pod vstřícnějším dohledem okolí než v jižním regionu země:

Na jihu *kelin* vstává klidně v pět ráno a první, co musí udělat, je zamést před prahem domu. A je jedno, jestli je nemocná, těhotná, prostě to musí udělat. U nás si na tom zas tak nepotrpíme, no dobrá, tak jsou před barákem nebo venku na cestě před plotem kravince, tak je uklidíme jindy, anebo to udělá někdo, kdo má právě čas. Ale pravdou je, že na Jihu se nikdo moc nestará o to, jaký pořádek nebo nepořádek je ve zbytku ulice, nebo jak mají uklizeno doma, ale hlavně aby před jejich domem bylo čisto. (Rysbek, Kyrgyz, 43 let)

Většina matek své dcery již tak od deseti let připravuje do života – učí je vařit, péct chléb, starat se o krávy či o další dobytek (pokud rodina nějaký má); učí je uklízet či prát, přestože ruční praní již v dnešní době není aktuální – většina rodičů chce svým dcerám dopřát komfort, a tak k věnu připojí i automatickou pračku. Pokud *kelin* dlouholetá domácí průprava chybí, není to veřejnou ostudou a vše se dá napravit:

Moje prostřední snacha, když si ji syn vzal, uměla jen osmažit brambory. Pocházela z rodiny ze sedmi bratrů a nikdo ji to nikdy nenaučil. A tak za mnou přišla, řekla, že nic neumí a poprosila mě, ať ji to naučím. Za pár týdnů uměla výborně vařit a zvládala všechny domácí práce. (Majram, Kyrgyzka, 66 let)

V dřívějších generacích zde *kelin* procházely tzv. zkouškou vybraných domácích prací, pamatují si ji většinou ženy narozené kolem roku 1950. Ale ještě na počátku 21. století se s ní v Narynské oblasti lze lokálně setkat.

Velmi důležitá je u nás tzn. zkouška nevěsty, zdali umí všechny domácí práce. Většinou proběhne ještě před *nike*, ale může se stát, že až po ní. A v čem spočívá? V ženichově domě zasedne několikačlenná ženská „komise“ – především budoucí tchyně a babička, popřípadě další ženichovy blízké příbuzné,

například švagrové či sestry. A nevěsta má tři úkoly. Nejdříve dostane do ruky vřeten – *ijik* a hrst vlny, z níž by měla umět udělat provázek vlny na pletení či šití, tomu se říká *džün tytuu* – „rozčesávání vlny“. Poté by měla předvést, že umí udělat těsto a nasekat z něj nudle, čili *kesme*, tomu se říká *kamyr džajuu*, doslova „uválení těsta“. Pamatuju si, když před patnácti lety těsto dělala moje první žena, hodně jsem to prožíval. Mléky jsem kontroloval, jestli si předtím nezapomněla umýt ruce, sledoval jsem, jak bere do rukou mouku, vejce, jak těsto hněte rukama. A pak ho krájí! A říkal jsem si: Hlavně aby se nepořezala! Nakonec by měla ukázat, že umí sešívat koberce, tomu se říká *sajma kijiz*. Případně vyšívat koberce s ornamenty, tzv. *šyrdaky* – *šyrdak šyruu*. A když vším tím projde, ženich by měl své nastávající pomazat vlasy rozpuštěným domácím máslem. Tento zvyk se jmenuje *čač majloo sary maj menen, džany kelgen kelinge džasašat*, a ona by si ho během dvou dnů neměla smýt. To jsem tedy ženě zakázal, vždyť se s tím pořádně nedá nic dělat. A hlavně jsou mastní všichni okolo! (Rysbek, Kyrgyz, 43 let)

Také věk nevěsty při vstupu do manželství je oproti jižním oblastem posunutý přibližně o pět let do dospělosti. Dívky většinou nejprve ukončí vysokoškolské vzdělání, a teprve poté se rozhlíží po ženichovi. Vdávají se tedy kolem 23–25 let. Pokud dívka vysokou školu nestuduje, nebo má ortodoxní rodiče, kteří si přejí její brzký sňatek, anebo je její nastávající starší, je mu kolem 30–35 let, věk na vdavky bude u takové dívky nižší. Ale ani nevěsta, které je 28–30 let, není svému okolí podezřelá a sousedé se na ni nebudou pohoršeně dívat.

V posledních letech jsou zde rodiče do velké míry benevolentní a snaží se svým potomkům vyjít vstříc. Pokud si oni sami najdou svůj protějšek a v cestě jim nestojí nějaká překážka či zásadní problém, nemají důvod se svatbou nesouhlasit. A ani proti smíšeným sňatkům nejsou proti, ba naopak – manželství Kyrgyzů s jinými národnostmi jsou na severu Kyrgyzstánu spíše vítaná a většinový názor společnosti je takový, že mísit stejnou krev nelze!

Dříve bylo tradicí, že každý znal jména svých sedmi předků. Tím se mělo předejít míšení stejné krve, což se přece nesmí, jsou z toho všemožné nemoci a ty děti mohou být různě postižené. Takže si Kyrgyz



klidně může vzít Tádžičku, Uzbečku, Tataru. Vždyť i manželka Manase taky byla *metiska*, Tádžička. Hlavním kritériem je, aby byla stejně jako on muslimka. U Dunganů jsou mezinárodnostní sňatky zakázané a také mají problém, protože jich tu žije poměrně málo a mísí stejnou krev. Anebo kavkazští Dargové<sup>253</sup>, u nich je to taky problém. (Burul, Kyrgyzka, 38 let)

## 8.4. SVATEBNÍ OBŘADNOST V KOČKORSKÉM OKRESE

*Куда сөөктүн кызыгы – барыш келиш.*<sup>254</sup>

Stejně jako v Lejleckém okrese kočkorští obyvatelé tvrdí, že nevěsty se už dnes nekradou, anebo jen zcela výjimečně, protože do kyrgyzského podvědomí pronikla informace, že *ala kaču* je protizákonný, trestný čin. Přesto krádež nevěsty v Kočkorském okrese místní často uspořádají (budoucí manželé se znají a nevěsta s únosem souhlasí), protože je to prý pěkná tradice a navíc poté následuje *toj* nazvaný *aču bazar* (viz níže).

Vyjděme tedy ze scénáře, že je nevěsta přivezena do ženichova domu, kde nejprve, podle tradice, stejně jako na Jihu země proběhne *nike*. Přijde oddávající *moldo*, který čte modlitby a dá novomanželům požehnání. Může přijít buď v ten samý den, anebo o den či dva později. Poté proběhne svatební noc.

Žena nejstaršího bratra v rodině, nebo nějaká jiná švagrová či sestra z jeho rodiny ustele novomanželům postel s bílým prostěradlem a může se v ní trochu „poválet“, aby se v ní lépe spalo. Před postel se pověsí *kōšōgō* a poté proběhne svatební noc, se vším všudy, a ráno by měli novomanželé vyvěsit zakrvavené prostěradlo. Během několika dní se pak obyčejně příbuzní ženicha vypraví k rodičům nevěsty, a pokud jim oznámí: *ul törödō*, tedy že se narodil chlapeček, znamená to, že jejich dcera byla panna a vše je v

<sup>253</sup> Dargové (Darganové) jsou původem Kavkazané žijící na území Dagestánu; v 80. letech 20. st. šlo o druhou nejvýznamnější národnostní skupinu v Dagestánské ASSR. V dobách Sovětského Svazu se u Dargů podařilo odstranit krevní mstu, výkupné za nevěstu a nerovnoprávné postavení žen. (Wolf 1984: 75). Minorita žije na území Kyrgyzstánu.

<sup>254</sup> *Kuda sөөktün kызыгы – барыш келиш.* „Námluvčí jsou úžasní tím, že se navzájem navštěvují.“ Kyrgyzské přísloví.

pořádku. Obecně se to, že se narodila holčička, moc neříká, a i kdyby prostěradlo bylo čisté, lidé se to snaží všemožně obejít. (Zajr, Kyrgyz, 37 let)

Ihned druhý den poté co dívku „ukradnou“, a mnohdy už i po svatební noci, se ženichovi *kudalar* (vyjma otce), vypraví do nevěstina domu vykonat *ačuu bazar*, což v překladu znamená: „zmírnit žal“. Nejprve jim několikrát za sebou oznámí: *Kuldugubuz bar* („Jsme vaši poslušní otroci“)<sup>255</sup>. Poté jim sdělí, že jejich dcera je u nich doma, že se jí tam líbí a chce s novomanželem zůstat. Jako bolestné s sebou obyčejně přinesou berana, sladkosti jako sušenky a bonbony, případně vodku a také peněžní částku 20 000 somů. O dva dny později se vypraví snachy či sestry z nevěstiny rodiny, dohromady asi pět žen, do ženichova domu. Tomuto obyčejí se říká *dženge džurkan*; *dženge* znamená švagrová či snacha a *džurkan* je pokrývka) a přinesou jí její věci – tedy prostěradla, peřinu, polštář, *töšök*, popřípadě další předměty osobní potřeby.

Po nějaké době se sejdou nevěstini i ženichovi rodiče v nějakém veřejném prostoru, obyčejně v kavárně či restauraci, a domlouvají datum civilní svatby, místo oslavy a také to, kdo bude svatbu platit – buď oslavu celou zaplatí ženich, nebo se rodiny dohodnou na vzájemném podílu. I zde platí tradice, že každý pozvaný příbuzný podpoří ženicha nějakým darem, ať už materiálním či finančním. Do sešitu či na papír se tyto „bezúročné půjčky“ nezapisují, místní si je však dobře pamatují.

Před úřední svatbou musí proběhnout *toj* nazvaný *ešik tör* – v doslovném překladu „dveře“ a „čestné místo“. Jde o návštěvu příbuzných, nyní už i rodičů, nejprve v nevěstině, poté v ženichově domu, a to nejen z důvodu, aby jim přinesli dary a oslavili novomanžele, ale také proto, aby si prohlédli, jak jejich noví příbuzní žijí.

255 Tato tradice existovala i v minulosti, viz podkapitolu věnovanou historickým obřadům.

První jsou na řadě ženichovi *kudalar*. V počtu kolem třiceti pětaticeti osob se vydají do nevěstina domu, přičemž s sebou nevěstiny rodičům nesou *kalym* v hodnotě 100 000 somů (někdy i 200 000, tedy zaokrouhleně 30–60 000 Kč), *ene sütü* – „mámino mléko“, což je jedna kráva jako dárek pro nevěstinu matku, *baš aty* – darovaného koně, *dženge baštyk*, což je pytel, který udělá jako dárek nejoblíbenější či nejstarší švagrová z ženichovy strany pro švagrovou z nevěstiny rodiny. Navrchu je šátek a nechybí v něm sladkosti, případně jiné dárky jako kosmetika a také maso či *boorsoky*. Dále hosté přinesou *kešik* – to znamená jednoho opečeného či vařeného berana, popřípadě koně bez hlavy, plus jednoho živého), *kiit* – teplé oblečení, například kabáty a čepice pro nevěstinu matku a otce a zlaté náušnice či prsten pro blízké, vážené příbuzné, například pro matku nebo babičku. A také bonbony, sušenky, *boorsoky* či chleba – vždy v lichém počtu.

Při příchodu mohou hostitelé provést tzv. *arkan tartuu*. Chlapci z nevěstiny strany natáhnou lano nebo provaz před svými vraty. Význam to má takový, aby hosté poseděli s čistou duší a s čistou duší zase odešli. Aby se nic zlého během *toje* nepříhodovalo, aby byli všichni spokojeni. Příchozí jim za propuštění do domu nechají nějaké peníze, je to tedy jakási vstupenka do domu. Ženich by měl mít po kapsách poschovávané kyrgyzské bankovky, drobné jsou urážkou. Po příchodu do nové domácnosti ho malé děti, hlavně holčičky, mohou tahat za ucho a prohlédat mu kapsy. Peníze poté náleží jim, respektive jejich rodičům. (Fatima, Kyrgyzka, 35 let)

Ihned po jejich příchodu se zařizne beran. Příchozí si umyjí ruce (myji si ruce: *kolčaja kama*) a zasednou k jednomu velkému stolu, popřípadě ve velkém počtu ke dvěma (mladí a staří). Poté se na stůl, kde už je prostřeno několik druhů salátů, ovoce a další pochutiny (podobně jako v Lejleckém okrese), začnou nosit *šorpo*, *samsy*, *manty*<sup>256</sup>, osmažené *manty kašan*, *pelmeně* či *gürüč* – *plov* apod.

<sup>256</sup> *Manty* jsou vařené knedlíčky z nudlového těsta s masovou náplní (tedy v podstatě větší pelmeně); Burjaté těmto knedlíčkům říkají *pozy*, Gruzínci *chinkali*.

Během družné zábavy a hostiny může někdo z příbuzných udělat jakousi přestávku, které se říká *tüštöndör*. To znamená, že nevěstin bratr nebo někdo z jejích dalších příbuzných či sousedů pozve přítomné hosty k sobě domů, anebo někam ven do přírody, například opéct *šašlyk*. Je také možné, že se u nového hostitele opět zařizne beran. Vše záleží na jeho fantazii a finančních možnostech.

*Toj* trvá celý den a večer se hosté opět sejdou u nevěstiny rodičů, kde jsou pohoštění tradičním *bešbarmakem*. (Na Severu platí stejné pravidlo jako na Jihu, tedy že maso připravují muži a těsto a další jídla ženy.) Hostina končí, nejstarší osoba pronese modlitbu či požehnání a po *ominu* následuje předání *kiitu* nevěstině straně, tedy oblékání jejích rodičů, popřípadě předání darů blízkým příbuzným.

Na Jihu si hosté většinou od stolu věci jako jídlo a bonbony odnášejí domů, u nás se naopak nechávají, aby se jimi pohostili další sousedé a příbuzní. Hosté si odnesou pouze maso s kostí – *ustakan*. Ani *lepjošky* si s sebou moc neodnášejí, u nás zas tak velkou roli nehrají. Dostanou tedy maso, v němž nesmí chybět *džambas* (kost z berana), anebo kost z koně. Na Jihu ji většinou rozřežou na několik částí, u nás se hostu musí dát celá. Uctivému hostu se dává *uča*, což je zadní kost z koně, a on by za ni na oplátku měl hostitelům něco zaplatit, třeba 1 000 somů. (Fatima, Kyrgyzka, 35 let)

Po určité době, někdy to může být měsíc, někdy půl roku, se příbuzní *kelinky* vypraví na návštěvu a prohlídku jejího nového domu, taktéž nazvanou *ešik tör*. Opět jde přibližně o třicetičlennou návštěvu, zahrnující i nevěstiny rodiče. S sebou přinesou, respektive spíše přivezou *kiit* pro ženichovy rodiče, *pridanoje*, v němž by nemělo chybět nádobí, lednice, pračka, přikrývky, povlečení, deky aj. (velikost výbavy závisí na společenském statusu a finančních možnostech). K výbavě obyčejně kočkorští dávají ještě vodku, bonbony a vařeného berana bez hlavy. Dalším dárkem, který by měli donést, je *küjö baštyk* – „mužův (ženichův) pytel“, dárek švagrové z nevěstiny rodiny pro švagrovou z ženichovy strany. Na návštěvě u ženichových rodičů poté probíhá podobný *toj* jako u nevěsty doma.

V Narynské oblasti existuje ještě jeden svátek spojený se svatební ceremonií a tím je dávný obřad *otko kirgisüü*, „vstoupení do ohně“. V podání současných obyvatel jde o první návštěvu u nových příbuzných doma, ať už z nevěstiny, či z ženichovy strany. Například nevěsta jde poprvé na návštěvu k ženichově nejstaršímu bratru, anebo ženich jde na návštěvu k nevěstině bratru a jeho ženě. Pokaždé by s sebou měli příchozí přinést *kiit* (tedy teplé oblečení pro hostitele).

ZAGS, popřípadě *guljanka* v kavárně či restauraci obvykle proběhnou na podzim, stejně jako na Jihu však jde především o úřední zápis sňatku a mnohem větší váhu má muslimský obřad *nike*. Podle společenského statusu a finančních možností ZAGS vypadá různě a pohoštění může být obohaceno i exotickými jídly z dalekých zemí, které si místní objednají. Často nechybí ani profesionální muzikanti či zpěváci.

Můj vnuk se nedávno ženil a měl velkou oslavu v restauraci. Jeho rodiče pozvali profesionální zpěváky, kteří byli oblečení v našich národních krojích a tak krásně zpívali o tom, jací jsou mladí, opěvovali jejich vlastnosti a neustále opakovali, co všechno jim přejí! Všichni jsme u toho plakali. A nevěstě pak zpívali *košok*. (Šajlo, Kyrgyzka, 76 let)

Již jsme zmiňovali, že v dřívějších dobách nevěstu při loučení s rodným domem vyprovázely plačky a zpívaly *košok*, tedy pohřební písně, které Kyrgyzky zpívají, když někdo umře. Dnes je tento zvyk spíše výjimkou, ale, jak tvrdí někteří informátoři, lze ho spatřit.

Vyjadřovaly tím obecný postoj k dívkám, protože dívka je hned od narození tak trochu cizí krev, protože až se vdá, odejde do úplně cizí rodiny a tam bude žít, převezme nové příjmení a bude úplně cizí. A kdyby se s ní něco náhodou stalo, všechny její věci zůstanou tam. (Burul, Kyrgyzka, 38 let)

V případě, že nedojde k „únosu nevěsty“ a tedy ani k *ačuu bazar*, rodiče se obvykle sejdou v nějaké kavárně či restauraci a domluví se, kdy si ženich nevěstu vyzvedne, kdy

proběhne *nike* a *ešik tör* u nevěstinych rodičů, tedy předávka *kalymu*, *kiitu* a náušnic. Za jak dlouho poté proběhne *ešik tör* u ženicha s předávkou výbavy a kdy půjdou na ZAGS, popřípadě uspořádají oslavu v restauraci. *Svátání* dvou mladých lidí je v dnešní době spíše výjimkou, většinou se před svatbou znají, chodí spolu, poznávají se a rodiče jsou zde ohledně svých dětí obecně benevolentnější.

Pokud se mladí už znají a k žádnému únosu, ani fiktivnímu nedojde, celý svatební proces je samozřejmě mnohem jednodušší. A ani *kiit* už není podstatný a často si ho příbuzní nedávají. Přece jen je docela těžké se trefit do vkusu či rozměru a peníze radši využijí jinak. A *kalym* může ženich odevzdat třeba jen finančně. Moje sestra si vzala Francouze a ten naší rodině nedal žádné materiální věci, ale jen peníze. 3000 euro, což tehdy to bylo nějakých 150–170 000 somů. Některé rodiny se dohodnou, že neuspořádají oslavu po ZAGSu a radši dětem za ty peníze koupí auto, nebo jim finančně přispějí na stavbu domu. Sousedům to tu bude víceméně jedno, a kdyby ne, hlavní přece je, aby byli mladí šťastní a spokojení. (Fatima, Kyrgyzka, 35 let)

Stejně jako na většině území Kyrgyzstánu, i v Narynské oblasti místní sborově tvrdí, že v současné době roste počet rozvodů a že se mladí manželé rozvedou klidně po dvou třech letech soužití. Někteří jsou názoru, že je to tím, že se do svatby málo stačili poznat. Částečnou vinu kladou právě případům *ala kačuu*, byť i zinscenovaným, kdy má žena k rozvodu opodstatněnou „výmluvu“ – může totiž po nějakém čase v manželství prohlásit, že ji ukradli a že se svým mužem žít nebude. Jiní jsou přesvědčení, že za vyšší rozvodovost mohou rodiče.

Rodina by měla držet při sobě a navzájem se podporovat. Takže když například za matkou přijde dcera a bude si stěžovat, že její muž je takový a makový, případně že jí ho vybrali oni, měla by jí vysvětlit, že jde o malichernost a že by se spolu měli naučit žít. Za rozvody podle mého do velké míry mohou rodiče, protože ti dostatečně nedokážou své děti motivovat a přesvědčit. Ještě bych pochopila, kdy se žena chce rozvést ve třiceti, to už něco ví o životě, ale třeba v jednadvaceti? Já jsem si svého muže vybrala sama, a když jsem se vdávala, maminka, která tehdy už žila sama, protože tatínek zemřel, mi řekla, abych jí nikdy

nechodila plakat na rameno. No a já jsem za ní opravdu nikdy nepřišla. A že jsme se s mým mužem hádali!  
(Majram, Kyrgyzka, 66 let)

Seveřané jsou však pragmatičtí a k dalším sňatkům přistupují racionálně:

Pokud se berou už jednou rozvedení, většinou už se na tradice moc nehledí, přeci jen to stojí poměrně hodně peněz. Pokud je například muž rozvedený a dívka se vdává poprvé, svatba se většinou koná. Ale opět to záleží na finančních možnostech. (Burul, Kyrgyzka, 38 let)

V následující kapitole se zaměříme na každodenní život v hlavním městě Biškeek, které bylo nejvíce poznamenáno rusifikací a industrializací, a zároveň se v něm nejméně zachoval tradicionalismus. Biškecký genius loci však končí s hranicí města a například již dvacet kilometrů směrem na západ se setkáme s lokalitami rurálního tradicionalistického charakteru.

## 9. RODINNÉ VZTAHY V BIŠKEKU A PŘÍLEHLÉM OKOLÍ<sup>257</sup> NA POČÁTKU 21. STOLETÍ

Hlavní město Biškek leží na severu Kyrgyzstánu v těsném sousedství s kazašskými hranicemi. V současné době v něm žije přibližně 900 000 obyvatel, tedy asi jedna šestina celkového počtu obyvatel Kyrgyzstánu, a jeho tvář se v posledních letech nepřetržitě mění. Místní sice sborově tvrdí, že je „krize“, jde však spíše o abstraktní pojem. Alespoň v Biškeku, který za poslední desítku let viditelně prosperuje, rozrůstá se a modernizuje, žádná krize vidět není. Ba naopak – po Tulipánové revoluci<sup>258</sup> a některých dalších nepokojích zde mnohonásobně přibýlo obchodních domů, kaváren a restaurací, v ulicích je přebytek aut a dopravní zácpy tu jsou na denním pořádku.

Za rovnoběžnost jeho ulic jsou zodpovědní sovětsí architekti, a přestože by se mohlo zdát, že v pravidelnosti a jednoduchosti je síla, ztratit se není pro turistu nic složitého. Ze sovětské doby tu zůstal také obchodní dům CUM (obdoba našeho Máje) a názvy některých ulic, které přežily i kyrgyzské přejmenování: Sovětskaja, Moskovskaja, Leninskaja<sup>259</sup>.

Ženy tu chodí namalované, moderně oblečené, dívky nosí minisukně a oblékají se podle „západního vzoru“ – tedy podle dívek a žen, které vidí v televizi, na internetu či v kině. Žije tu poměrně hodně cizinců (Turci, Indové, Američané), u nichž mohou také spatřit odlišné módní vzory či vzorce chování. Za posledních deset let zde citelně ubylo ruských obyvatel, kteří se buď vrátili zpět do vlasti, anebo šli za lepšími podmínkami pracovat a žít do světa. Přibýlo zde ortodoxních věřících, přestože ještě před několika lety

257 Přílehlým okolím máme na mysli např. *aul* Ismajl, kde se také uskutečnila část terénního výzkumu (Gregorová 2015).

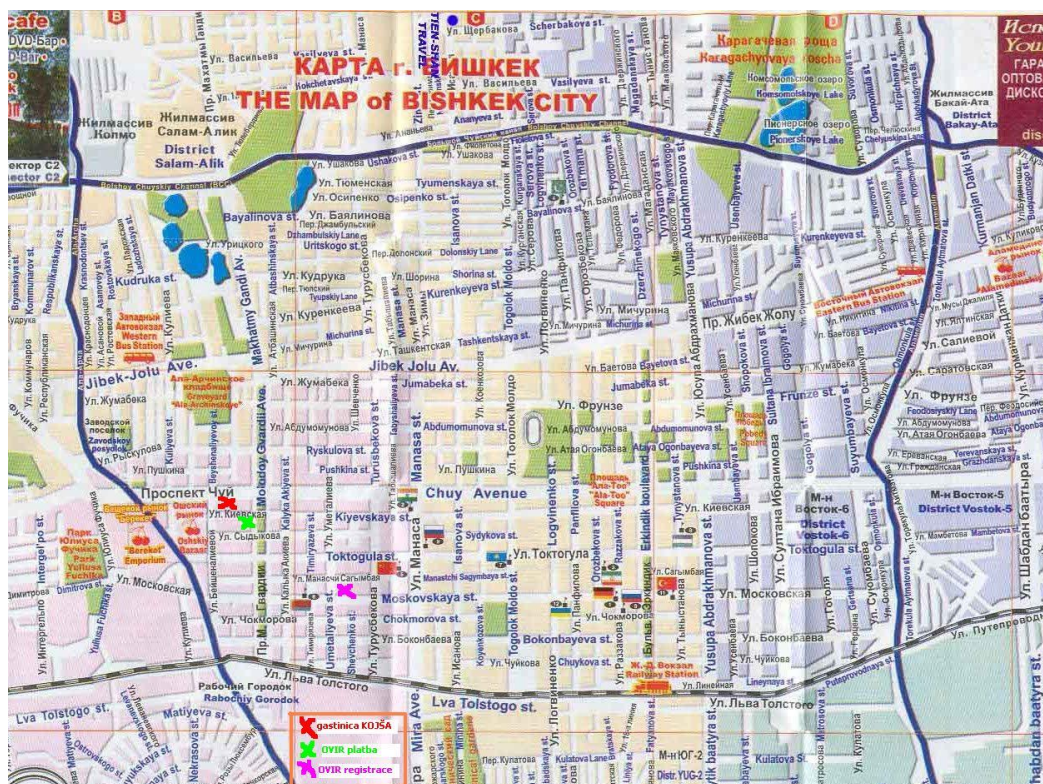
258 Jedna z tzv. „barevných revolucí“, která proběhla v roce 2005 a během níž byl svržen autoritářský režim Askara Akajeva. Prezidentem se stal Kurmanbek Bakijev. Tato revoluce byla spojena s rabováním některých obchodních domů či vypalováním budov a střílením na ulicích.

259 Úvodní úvaha je variací na autorčin text „Dopis z Biškeku“ (Respekt 9/2016).



bylo spíše výjimkou potkat v ulicích Biškeku ženu v šátku či *hidžábu* – a pokud zde bydlely, byly to především migrantky za prací.

Mapa Biškeku<sup>260</sup>



Mám pocit, že se tu poslední dobou změnila atmosféra. Těžko se to vysvětluje, ale cítím to a nejspíš je to proto, že po těch různých revolucích a nepokojích odešla spousta Rusů a dalších lidí z Biškeku pryč, do Ruska, do zahraničí a na jejich místa přišli Kyrgyzové z Jihu. A oni jsou přece jen ortodoxní věřící, mají jinou kulturu, často nejsou na městské prostředí zvyklí, neumějí se tu chovat. (Natalija, Ruska, 33 let)

Pěťadvacetiletá Kyrgyzka Ajnura však tuto změnu přičítá celkové radikalizaci společnosti:

To, že jsou v Biškeku v poslední době více vidět ženy v *hidžábech* či šátcích, není podle mého způsobeno odchodem Rusů a jiných obyvatel Biškeku do zahraničí a příchodem ortodoxních věřících z Jihu, ale celkovou radikalizací společnosti. Šátky si oblékají ženy, které by to dřív nenapadlo, prostě obecně jsou

260 Dostupné z: [cit. 2016–03–20].

podporovány a sponzorovány ortodoxnější a především radikálnější stránky náboženství. Vždyť i mešit tu máme víc než škol. Mešita se zkrátka postaví a nikdo se na nikoho neptá. Kdyby chodil zahalený státní představitel, dejme tomu, v Uzbekistánu, zavřeli by ho tam. V Kazachstánu si to taky umějí ohlídat, ale jen u nás není vláda dostatečně silná, nemáme tu jasná pravidla, takže se tu pak můžou dít takové věci. Slyšela jsem, že za to, že ti lidé chodí do mešity, mají nějaké výhody. No a když se jejich ženy začnou zahalovat, těch výhod bude víc. Celé je to jenom propaganda! (Ajnura, Kyrgyzka, 25 let)

S tímto tvrzením lze souhlasit – ještě před několika lety by se například nestala scéna, potvrzena naší osobní zkušeností, která by se mohla objevit v nějakém religiozně či propagandisticky zaměřeném dokumentu: dívka v knihovně vstane od rozečtené knihy, rozloží si na zem malý kobereček, který má smotaný vedle židle, nasměruje ho směrem k Mekce a začne jednu z pěti denních modliteb.

Náboženskou ortodoxii nevylučuje ani další respondentka:

Moji známí často dávají své děti do tureckých lyceí. Chtěla jsem tam svou dceru taky dát, ale pak jsem si to rozmyslela. Známí totiž většinou po třech čtyřech letech své děti přehlásí do nějaké kyrgyzské nebo ruské. Jednak mají drahé školné a hlavně potom bůhvíjaké nesmysly tam děti učí. Těžko říct, jaké knihy je tam nutí číst a co jim tam cpou do hlavy, ale nejspíš to, že by už i mladé dívky měly nosit *hidžáb* a podobné nesmysly. (Altynaj, Kazaška, 34 let)

Tvrzení, že muslimské ortodoxní náboženství se v Biškeku stává módou, nepřímo potvrzuje i další respondent. Zároveň projevuje lehce adorativní postoj ke svým dcerám (které, jak tvrdí, má radši než svého syna, a kdyby se náhodou rozvedl, ony by určitě zůstaly s ním). Zajímavé to může být z důvodu, protože vyrůstal na Jihu a po matce má „čečenskou krev“:

Moje patnáctiletá dcera za mnou přišla, že by chtěla nosit *hidžáb* a odříkávat *namáz*. Řekl jsem jí, že jí nic zakazovat nebudu, ale ať si to dobře rozmyslí, protože jakmile začne vystupovat takhle ortodoxně, je skoro jisté, že si najde stejně tak ortodoxního muže. Chtěl jsem jí po *gosegzamenu* koupit auto, a tak jsem jí

jen řekl, že pokud začne být takhle nábožensky založená, budoucí muž jí to auto sebere a začne jí přikazovat co má a co nemá. To ale neznamená, že bychom nebyli věřící, jen prostě ne tak ortodoxně.

Já mám obě své dcery hrozně moc rád a rozhodně jim nebudu bránit v tom, aby si vzaly někoho, koho budou mít opravdu rády. Ale před svatbou si určitě vezmu stranou jejich nastávajícího a řeknu mu, že pokud by jim chtěl nějak ubližovat, tak že mu provedu něco hodně ošklivého. (Zajr, Kyrgyz, 37 let)

Ten samý názor, řečený jinými slovy:

Já osobně mám všechny své dcery moc rád a nechci, aby je někdo, až budou velké, ukradl. Chci, aby byly šťastné, aby si samy našly člověka, se kterým budou chtít strávit společný život, se kterým budou mít vlastní rodinu, děti a budou žít svůj vlastní život. (Rysbek, Kyrgyz, 43 let)

V Biškeku vyvstane otázka genderové problematiky či nerovnosti více než v ostatních částech Kyrgyzstánu, ženy ji, na rozdíl od rurálních oblastí, mají možnost a čas více vnímat. V hlavním městě žijí dívky či ženy, které nechtějí podléhat tradicím, jež podle nich v dnešní době nedávají smysl anebo nesou diskriminační prvky. Nechtějí se podřizovat ani diktátu veřejného mínění, které je do jisté míry, ať už chtějí nebo ne, ovlivňuje. Pokud se ve městě narodily a vyrůstaly, sociální stigma, stejně jako pocit, že jejich život neprobíhá podle představy někoho jiného, bude jistě menší než u dívek z venkova. Dívky pocházející z ortodoxního rurálního prostředí, které ve městě povětšinou zůstaly po studiu vysoké školy, jsou i přes svou značnou nezávislost neustále konfrontovány se svým rodným okolím. A pocit viny (převážně vůči rodičům) u nich zůstává, přestože se realizují v práci, zálibách a ve svém životě jsou spokojené.

U nás v Kyrgyzstánu všechno závisí na tom, jak jsou vzdělání rodiče a jak vychovávají své děti. Čím jsou vzdělanější, tím spíš budou chápat to, že jejich dcera chce například mít vysokoškolského vzdělání a že se svatbou není kam spěchat. Moji rodiče žijí na vesnici, ale chápou mě, i když teda už mám pocit, že s třicítkou mě odepsali. A když přijedu k nám domů na Jih, samozřejmě že se na mě dívají divně, že mi je třicet a ještě nemám muže ani děti. Jenže já nechci manžela, na kterém budu závislá, ale chci rovnoprávný

rovnocenný vztah a najít takového muže, který tohle ustojí, tady není úplně lehké. Možná bych měla hledat v zahraničí, protože mentalitou patřím spíš tam. Tak mi maminka poslední dobou říká, že nevadí, když nebudu vdaná, ale hlavní je, abych měla dítě. Ať si ho porodím pro sebe. Dříve by rodit bez muže bylo nepřipustné, byla to hanba. Dnes už je to celkem jedno.

Ženy tady moc neumějí anebo se bojí samostatně přemýšlet, neumějí se prosadit. Chybí jim k tomu zázemí, podpora, bojí se, že budou za nějaký jiný názor potrestány. Anebo žijí s takovým tím pocitem: kolik já jsem si toho v životě vytrpěla, tak ať teď trpí druzí. (Nafisa, Uzbečka, 30 let)

Respondentka Nafisa pracuje v mezinárodní filmové společnosti a historek má nepřeberné množství – a to nejen z natáčení dokumentů, např. o dětech z dětského domova či ženách v nouzi, ale také ze svého okolí. Níže uvedená charakteristika doplňuje představu o tom, jak těžké je i v současné době pro kyrgyzskou dívku či ženu (nehledě na místo bydliště), vychovanou k submisivitě a poslušnosti, ustát si svůj názor, nenechat se nikým ovlivnit. A jak je důležité znát svá práva.

Mám kamarádku v Džalalabádu, které když bylo osmadvacet, její matka začala šilet, že ještě není vdaná, vyčítala jí, že už si o ní povídají sousedé. Přišli k nim na návštěvu *svaty*, potenciální zájemci, kteří viděli, jak její matka kmitá, obsluhuje je a je hbitá. Mysleli si, že je taková i jejich dcera. Jenže ona je zkrátka ve všem pomalá. Přesvědčili ji, aby se vdala, a už za týden přišla nová rodina za její matkou, že ji chtějí vrátit, že jim nevyhovuje. Jako kdyby se vám rozbila po týdnu pračka nebo myčka a šli jste ji reklamovat. A matka, když ji viděla, řekla jí do očí, ať tam zůstane, že už se vdala a že ji doma nechce. Nezbylo jí tedy nic jiného než si zvyknout a přizpůsobit se.

Její matka chtěla, aby byla velká svatba, aby všichni okolo viděli, že se vdává! Tak si s manželem vzali poměrně velkou půjčku, kterou pak spláceli asi rok. Když byla těhotná, šla rodit do státní nemocnice za 1 000 somů<sup>261</sup>, přitom v soukromé to vyjde na nějakých 7 000. To už přece zas není takový finanční rozdíl, přitom v kvalitě rozhodně zásadní. A na otázku, proč si nepřiplatila, mi řekla, že to tak chtěl její manžel. Chtěl ušetřit na jejím zdraví a zdraví jejich dítěte. Ve výčtu takových příběhů bych mohla pokračovat dál a dál a podobné historky by se netýkaly jen dívek na Jihu, ale i tady u nás. (Nafisa, Uzbečka, 30 let)

<sup>261</sup> Porody ve státních kyrgyzských nemocnicích jsou zadarmo, ale lze si připlatit za lepší služby, je tedy možné, že respondentka měla na mysli sumu, která je běžná jako úplatek lékaři.

Dívky a ženy, které se narodily či bydlí v Biškeku, jsou sebevědomější, samostatnější a rovnoprávnější než jejich vrstevnice z rurálních oblastí Kyrgyzstánu, přesto zde panují jisté genderové stereotypy, které nelze přehlédnout – kabelku nosí ženě pokaždé muž; ženy mohou mít na autě samolepku střevíčku v červeném výstražném trojúhelníku (což znamená: „Pozor, žena za volantem!“); pokud si žena v restauraci objedná pivo, dostane ho pokaždé s brčkem (muž ne). Pouhých 12,6 % dotazovaných níže zveřejněného výzkumu je přesvědčena, že placení v restauraci záleží na dohodě muže a ženy (více než třetina se domnívá, že muž by měl platit v restauraci za ženu pokaždé; 11,9 %, že by měl platit za svou ženu a 39,3 % si myslí, že by měl za ženu platit, pokud má peníze). Obecně by žena měla být ve společnosti muže tišší, poslušnější (neměla by svému muži odmítovat, tím spíše na veřejnosti), v případě sporu či rvačky (dvou či více mužů) by se rozhodně neměla zapojovat. Nakolik se v kyrgyzské městské společnosti zachovaly či naopak nakolik vymizely další stereotypy, přiblíží následující dvě podkapitoly.

## 9.1. RODINA A ŽENA – KVANTITATIVNÍ VÝZKUM

V Biškeku probíhá seznamování mladých lidí nejen na střední či vysoké škole, ale také v kavárnách, restauracích, v kině, divadle a na dalších společensko-kulturních či sportovních akcích – výše zmiňovaná instituce *svátání* je zde tedy již přežitkem. Mladí se před svatbou poznávají a vliv rodičů na uzavření sňatku či obecně budoucí život jejich dětí je zde obecně mnohem menší než v ostatních regionech země, ba mnohdy zanedbatelný. Z



dotazníkového výzkumu<sup>262</sup> (Gregorová 2015) vyvozujeme následující poznatky:

Věk nevěsty by se měl pohybovat mezi 19–23 lety (28,9 %) či mezi 24–25 lety (29,6 %); 13,3 % si myslí, že by se dívka měla vdát mezi 25–30 lety. Pět vysokoškolaček, žijících ve městě, až na jednu výjimku s příjmem nad 50 000 somů, přičemž pouze jedna z nich je muslimka, je přesvědčeno, že ženy i muži by měli uzavírat sňatek až po dosažení věku třiceti let. 23 % dotazovaných tvrdí, že věk nevěsty nehraje při vstupu do manželství roli. O raném sňatku nevěsty (16–18 let) je přesvědčen pouze jeden respondent z Issyk-Kulské oblasti, který žije na vesnici. O raném věku muže vstupujícího do manželství (do dvaceti let) není přesvědčen nikdo; 17 % si myslí, že by se měl muž ženit mezi 20–25 lety; 48,9 %, a tedy nejvíce respondentů, vidí tuto věkovou hranici mezi 26–30 lety. 8,9 % si myslí, že muž by se měl oženit po třicítce, přičemž všichni respondenti jsou ženy, které (až na jednu z Issyk-Kulské oblasti) žijí v Biškeku či Čujské oblasti. 24,4 % dotazovaných je přesvědčeno, že věk muže při vstupu do manželství nehraje roli – pouze jedna dotazovaná žije na vesnici, tři respondenti v jižním regionu země, zbytek v Biškeku, v zahraničí či dalších městech severních oblastí. Pro srovnání uvádíme celostátní statistické údaje za posledních několik let v tabulce č. 4 (viz Přílohu disertační práce)<sup>263</sup>.

Více než polovina respondentů si myslí, že věkový rozdíl nevěsty a ženicha nehraje roli; 31,9 % je přesvědčeno, že nevěsta by měla být mladší než ženich; a 15,6 % se domnívá, že by měla být mladší minimálně o dva roky.

96,5 % respondentů je přesvědčeno, že muž by měl mít pouze jednu ženu – polygynie je tedy podle názoru většiny dotazovaných přežitkem – pouhých šest z nich (čtyři muži a dvě ženy) se domnívá, že muž může mít více žen (většinou čtyři, což

262 V kapitole věnované metodologii jsme popsali skupinu respondentů a lze konstatovat, že většina z nich žije v Biškeku či v menších městech severního regionu, popřípadě v zahraničí. Pouze šest respondentů žije na vesnici, výsledky tedy uvádíme v kapitole týkající se hlavního města.

263 Data této tabulky i všech ostatních lze najít na stránkách kyrgyzského Národního statistického úřadu. Dostupné z: <http://www.stat.kg/en/statistics/gendernaya-statistika/> [cit. 2016–03–19].

povoluje šaría). Také jejich názory týkající se věku nevěsty a ženicha či například bezdětných žen (tři muži si myslí, že takový pár musí osvojit dítě a že manželé nemohou žít sami), či domovů důchodců jsou konzervativní. Zajímavé ovšem je, že většina z nich žije ve městě (pouze jeden na vesnici), z toho dva v zahraničí, jde o vysokoškolsky vzdělané lidi a některé další názory, například na pohlaví dítěte, počet dětí v rodině apod. mají naopak velmi liberální.

Respondentka Altynaj k polygynii dodává úsměvnou příhodu svého známého:

S polygamií se to má tak, že oficiálně samozřejmě můžete mít pouze jednu ženu, ale mám známého, který se oženil, ale pak se zamiloval ještě do jiné ženy, se kterou uzavřel muslimský obřad *nike*, tedy z hlediska náboženského měl dvě ženy. Svě ženě to neřekl, jen přinesl domů dítě, o kterém tvrdil, že ho někde našel, nebo osvojil. No a až po půl roce, když si jeho žena na nové dítě v rodině zvykla, jí řekl, jak to doopravdy je a že by chtěl žít s oběma zároveň. (Altynaj, Kazaška, 34 let)

Svatební obřady v Biškeku probíhají obdobně jako ty evropské, tedy zápisem v ZAGSu a podle finančních možností také menší či větší oslavou v restauraci<sup>264</sup>. Pokud jsou ženich, popřípadě i nevěsta, praktikující muslimové, náboženský obřad *nike* proběhne také. Městská či vysokoškolsky vzdělaná žena však může být k dané instituci kritická.

Náš obřad *nike* proběhl poměrně legračně. Přišel *moldo* a kromě modlitby mi začal říkat, abych si každé ráno a večer nezapomněla mýt také intimní části těla. Mlčky jsem se na svého muže podívala, ale udržela jsem se. A až v autě jsme vyprskli smíchy – cizí člověk mě bude poučovat o hygieně? (Altynaj, Kazaška, 34 let)

Věk prvorodičky by měl být podle respondentů dotazníkového výzkumu následující: dva muži a jedna žena si myslí, že první dítě by žena měla porodit ve věku 19–20 let (žádný dotazovaný nenapsal nižší věk, v odpovědích z rurálních oblastí bychom se s ním však s

<sup>264</sup> Obyvatelé Kyrgyzstánu obecně dají na veřejné mínění, jakékoli oslavy se tedy snaží pořádat v okázalém stylu.

největší pravděpodobností setkali); 14,1 % vidí jako ideální věk prvorodičky 21–22 let. Nejvíce respondentů (37 %) odpovědělo věk mezi 23–25 lety; 17 % se domnívá, že ženě by při porodu prvního dítěte mělo být mezi 26–30 lety a čtyři ženy (všechny se narodily ve městě a nyní žijí ve městě či v zahraničí, vydělávají nad 50 000 somů a pouze jedna z nich je muslimka) si myslí, že by prvorodičce mělo být nad 30 let. Čtvrtina dotazovaných se domnívá, že věk prvorodičky nehraje roli. V tabulce č. 2 (viz Přílohu disertační práce) uvádíme celostátní statistické údaje.

Natalija je třiatřicetiletá nezadaná žena ruské národnosti a věkem i zájmy (praktikující buddhistka, horolezkyně, lyžařka) se podobá mnohým „single“ ženám v Evropě. Svoji životní situaci neřeší na úrovni toho, jak ji vidí okolí, ale jak vnímá ona sebe samu.

Děti chci mít, ale vždycky jsem měla pocit, že na to ještě nejsem zralá. Teď už se na to pomalu cítím, ale především bych je chtěla přivést na svět a vychovávat k tomu, aby byly spokojené a šťastné. Aby nemusely žít v nějakých pravidlech, která nebudou chápat a nebo si díky nim vytvoří falešný obraz života. Vůbec moc nechápu, že se lidi nesnaží být šťastní, jak by se žilo lehčeji, kdyby se o to alespoň pokusili.  
(Natalija, Ruska, 33 let)

Otázka týkající se přítomnosti muže u porodu dopadla následovně: 57,8 % dotázaných se domnívá, že by měl být muž s rodičkou v nemocnici a čekat na chodbě; 39,3 % je přesvědčeno, že by měl být s ní a držet ji za ruku a tři respondenti si myslí, že by měl zůstat doma. 62,5 % mužů (dvě třetiny ruských respondentek; 56 % Kyrgyzek a 62,5 % respondentek jiné národnosti) zaškrtnulo první variantu; 33,3 % mužů (a také jedna třetina ruských respondentek; 44 % Kyrgyzek a 37,5 % respondentek jiné národnosti) druhou. Poslední skupinku tvoří jeden muž a dvě ženy, všichni věřící, svobodní, narodili se ve městě, v němž doted' žijí.



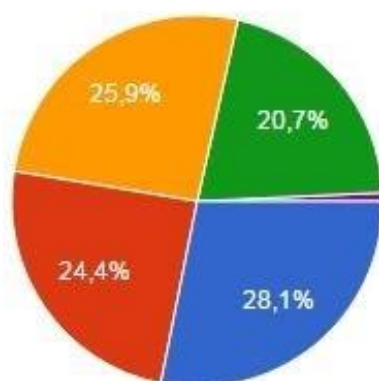
Co se týče počtu dětí v rodině, 52,6 % dotázaných si myslí, že na jejich počtu nezáleží. Necelých 8 % se domnívá, že by žena měla porodit dvě děti – až na jednu ženu jde o respondenty ruské národnosti. Tři děti v rodině by si představovalo 24,4 % dotázaných (převážně Kyrgyzky žijící v Biškeku), 17 % si myslí, že žena by měla porodit čtyři děti (všichni dotazovaní jsou Kyrgyzové, až na jednu ženu muslimové, pouze 35 % ženatých či vdaných a polovina z nich pochází z rodin se čtyřmi a více dětmi), jeden muž se domnívá, že má žena porodit pět dětí a více.

K ožehavé „patrilinéární“ otázce počtu synů se dotazovaní vyjádřili následovně: 82,2 % je přesvědčeno, že nezáleží na pohlaví dítěte, ale především na jeho zdraví; 14,8 % si myslí, že by žena měla porodit alespoň jednoho syna (až na jednu respondentku tatarské národnosti všichni Kyrgyzové, kromě jednoho muže všichni muslimové, pětina mužů, 80 % žen, pětina dotázaných pochází z vesnice, ale všichni nyní žijí ve městě). V povědomí žen tedy nejspíše stále přetrvává pocit, že po porodu syna budou muži a svým okolím více akceptováni. Dva muži, oba muslimové, vysokoškoláci, oba ve věku 26–30 let, žijící celý život ve městě, odpověděli, že „čím víc synů, tím lépe“. Na otázku: „Kolika člennou rodinu považujete za velkou?“ 63,7 % odpovědělo, že je to rodina s 3–5 dětmi, 32,6 % s 5–7 dětmi a necelá 4 % dotazovaných si myslí, že je to rodina s 7–10 dětmi. Dvě třetiny respondentů ruské národnosti odpověděly první možností, zbylá třetina druhou.

Na otázku: „Musí být dívka před *nike* panna?“ odpovědělo (z ruských dotazovaných): 13 % respondentek, že muslimka musí být před svatbou panna; 17 %, že nevěsta musí být před svatbou panna; 35 %, že v posledních letech už nemusí a 35 % si myslí, že před svatbou nemusí být panna. Dotazovaní kyrgyzské národnosti odpověděli na danou otázku následovně: téměř polovina je přesvědčena, že muslimka (13 %, že nevěsta), musí být před svatbou panna; 24 % na panenské neposkvrněnosti nevěsty netrvá a 15 % si myslí, že dívka může mít před svatbou sex (polovina z nich jsou muži–ateisté, druhá

polovina ženy–muslimky). Z deseti dotazovaných ostatních národností si dvě ženy, obě muslimky, myslí, že nevěsta by měla být panna, jeden muž a dvě ženy (muslimky) myslí, že v posledních letech už to není nutné; pět respondentů (tři muslimky a dva nevěřící) se domnívá, že žena může mít pohlavní styk do svatby. Odpovědi všech respondentů uvádíme v grafu.

Musí být dívka před *nike* panna?



- Ano, nevěsta určitě.
- Ano, muslimka určitě.
- Ne, v posledních letech už nemusí.
- Ne, může mít pohlavní styk i před svatbou.
- Ne, ale před *nika* si musí panenskou blánu nechat sešít.

Na odpověď: „Ne, ale před *nika* si musí nechat panenskou blánu zašít“, neodpověděl nikdo, z výpovědí některých respondentů terénního výzkumu však vyplývá, že je tato praxe poměrně častá.

## 9.2. ALA KAČUU V BIŠKEKU A JEHO OKOLÍ, KYRGYZSKÉ TRADICE A HODNOTY

*Ala kačuu* je také v hlavním městě vnímáno jako přestupek či zločin, za nějž musí být potrestán viník – myslí si to 83,5 % obyvatel Biškeku. 9,5 % s ním nesouhlasí, ale tvrdí, že je třeba tento zvyk realizovat. 7 % neví, co *ala kačuu* znamená (většinou jsou to

dotazování ruské národnosti či Kyrgyzové, kteří se již narodili ve městě). O *ala kačuu* hovoří také respondentka Zuura – vitální usměvavá žena původem z Biškeku, která se za svým manželem přestěhovala do dvacet kilometrů vzdáleného Ismajlu. Z její výpovědi lze usoudit, že ve vesnici, tak blízko sousedící s Biškem, je mentalita lidí velmi odlišná. Níže popisovaná situace spadá do období přelomu 80. –90. let 20. století.

S manželem Timurem jsme se znali z Biškeku, kde jsem se narodila a žila. Věděla jsem, že pochází z vesnice, ale netušila jsem, do čeho jdu. Když mě po dohodě ukradl a vezl k sobě domů, byla jsem celá natěšená, jeli jsme kolem takového pěkného domu a já si říkala, že mě veze určitě tam a že si nežijí špatně. Jenže ten dům jsme přejel a jeli dál do polí. Zastavili jsme před starým domečkem a když mi řekl, abych si vystoupila, nevěřila jsem svým očím – několikrát jsem si ho musela oběhnout. A větší šok nastal ráno, když se rozednilo a já spatřila ty hory za domem. Netušila jsem, že si v takovém prostředí zvyknu. Příchodem na vesnici, byť jen dvacet kilometrů od Biškeku, jsem totálně musela obrátit myšlení a změnit mentalitu. Jinak bych to tu nevydržela. (Zuura, Kyrgyzka, 44 let)

Jistý typ kyrgyzských žen, a není jich málo, má v povaze muže za jejich slabosti či obecně negativní činy neustále omlouvat. Výjimkou není asi jednapadesátiletá Činara – právnička, která vystudovala historii na moskevské Lomonosově univerzitě a která popisuje *ala kačuu* v provedení jejího bratra a také jeho pozdější manželské soužití.

Ukrást nevěstu je pro ženichovu stranu levnější a snazší varianta. A navíc pro muže, kteří s dívkami neumějí mluvit, je to přímo vysvobození. Přesně to je případ mého bratra, bylo mu už dvaatřicet a nikdy nic s žádnou dívkou neměl. Rozhodli jsme, že je nejvyšší čas, aby se oženil. Do ročníku na vysoké s ním chodila kamarádka, která mu doporučila jinou kamarádku. Viděli se jednou, když u nás byla na návštěvě, ale že by spolu mluvili... On je hrozný introvert. Když ji šli ukrást, byli u toho dva kamarádi a ta kamarádka, takže Venera, jeho budoucí žena, si myslela, že si jdou někam sednout do kavárny. A hle, on si ji k sobě přivezl domů!

Krádeže jsou na jednu stranu zločin, ale na druhou stranu – Venera má muže, tři krásné děti, teplý domov. Co víc si může přát! A že bratr jeden čas pil a bil ji? No, stávají se i horší věci. My, Kyrgyzové, nemáme enzym trávicí alkohol, takže nám stačí opravdu malé množství. On když se napije, tak vůbec neví,

kdo je. Venera v tu chvíli vyběhne ven a počká, až usne, a je klid. A ostatně, opilství bylo v Ismajlu po rozpadu Sovětského svazu na denním pořádku. Chlapi pili, rvali se venku na ulici, ale teď už se to, zaplat' pánbůh, uklidnilo. A bratr od narození třetí dcery vůbec nepije. (Činara, Kyrgyzka, 51 let)

Jednou z neměnných tradic, která v povědomí Kyrgyzů přetrvává po staletí, je úcta k otci, k rodičům či ke stáří obecně. Grodekov zmiňuje přísloví: „Syn je před otcem jako otrok před Hospodinem!“ a dále poznamenává, že za bití a urážku rodičů ze strany dětí náležel tělesný trest a zhanobení na veřejnosti, pokud syn otce urazil, musel mu odevzdat jednoho koně a plášť (Гродековъ 1889: 33). O neměnné síle tradic vypovídá níže uvedená citace, ale taktéž respondenti dotazníkového výzkumu. 64,4 % dotázaných si myslí, že tradice by měly uchovávat památku předků; 28,1 % díky tradicím udržuje kontakt s příbuznými a 7,4 % je přesvědčeno, že tradice jsou zákon, který by se měl dodržovat.

Při rozepisování konkrétních tradic se respondenti povětšinou shodli na tom, že dobré tradice, které by se měly v Kyrgyzstánu zachovat, jsou: úcta k rodičům, tradice spojené se svatební obřadností, obřady spojené s narozením dětí, pohřbem zemřelých či svátkem jara *Nooruz*. Někteří za dobré tradice považují svůj rodný jazyk, jiní pohostinnost, paměť sedmi předků *džeti ata*, kamarádské objetí při setkání a někteří respondenti ji spatřují ve smyslu založit a udržet rodinu. Dvanáct respondentů si myslí, že tradice žádný význam nemají, jiní se domnívají, že tradice je třeba modernizovat, že jsou mezi mini „hloupé“ tradice, jako například *ala kačuu*, že tradice utiskují a ponižují ženy apod. *Ala kačuu*, *kalym*, polygamii, ale také nerovnost mezi muži a ženami, využívání ženské a dětské pracovní síly, tradiční stereotypy ve spojení se ženami, jakékoli násilí, závist, nesmyslné výdaje – to všechno si respondenti představili pod „tradicemi, které by se neměly dodržovat“. Jedna respondentka ruské národnosti napsala, že název tradice se jí nelíbí, že si ráda utváří své vlastní. Z výše uvedeného výčtu je tedy zřejmé, že za tradice

obyvatelé Kyrgyzstánu v současné době považují vše, co utváří či ovlivňuje jejich každodenní život.

Tradici úcty ke starším a její předávání další generaci dodržuje i jednapadesátiletá Činara, která je rozvedená a žije pouze se svými dvěma dětmi. Zcela přirozeně uznává patrilineární princip společnosti a upřednostňuje syna.

U nás platí pravidlo úcty ke staršímu, i kdyby neměl pravdu. K otci to potom platí dvojnásob. Může být nevychovaný, chovat se humpolácky nebo hrubě, může vám dělat naschvály, ale nikdy by mu neměli odpovédět v tom samém tónu, protože to by znamenalo, že jste ještě horší než on sám. Takže i kdybyste s nimi nesouhlasili, měli byste ho vyslechnout, byť třeba mlčky. Nedejbože, abyste na něj vztáhli ruku, to je nejhrubší porušení pravidel. Demokracie ve vztazích vytváří chaos a já jsem ráda, že tu taková pravidla máme a že se jimi lidé stále řídí.

Můj otec mě vychovával velmi přísně a já jsem s ním tak v devadesáti procentech nesouhlasila. Přesto dělám svým dětem to samé, protože jsem pochopila smysl jeho konání. Děti by měly i v dospělosti žít s pocitem, že názor rodiče je důležitější než názor kohokoli jiného, i kdyby se mýlil. Můj syn chodí s dívkou, a až budu mít finanční možnosti, nejspíš bude svatba. Ale stejně se ho často ptám, kdo je pro něj důležitější, jestli já, jeho matka, anebo dívka, kterou miluje? Protože dokud budu žít, budu tou královnou já, a ne někdo druhořadý, anebo cizí dívka, kterou si přivede. Zní to divně, tím spíš, že mám vysokoškolské vzdělání, ale tohle je něco, co je v mentalitě Kyrgyzů velmi hluboce zakořeněno. A je to tak v pořádku.

Dceru držím také zkrátka. Včera jí bylo osmnáct a poprvé šla do klubu. Vezl ji tam syn a dohlížel na ni, ale nikdy předtím nebyla v kině nebo na něčí oslavě narozenin. Já jsem v dospívání taky do kina nemohla chodit. Myslím, že mi za přísnou výchovu ještě jednou poděkuje. (Činara, Kyrgyzka, 51 let)

Pozice staršího člověka, úcta ke staršímu však může být zneužita vůči zcela cizí osobě, kterou je v podstatě i *kelin* po příchodu do rodiny. Z psychologického hlediska si to vysvětlujeme tím, že žena, která byla odmala vychovávána v pocitu odstrčení či méněcennosti a sama mohla být v nové rodině ponižována, se bude s vysokou pravděpodobností chovat stejně. S narůstajícím věkem a počtem dětí si kyrgyzské ženy konečně vyslouží právo rozhodovat o určitých věcech, leckteré tedy své role zneužívají.

Tento princip by se dal přirovnat k tzv. „mazákům“ na vojně – nováčci, kteří jednoho dne dospějí do jejich role (jíž se s největší pravděpodobností ujmou), se nebudou mstít konkrétním osobám, které je trápily či šikanovaly, ale zcela neznámým, nevinným lidem. Budou se tedy mstít i samotnému principu. Názor dvou respondentek z Biškeku je toho důkazem.

Můj primární problém s tchyní byl ten, že si myslela, že ji neuznávám, že si jí nevážím. Nebojím se říct svůj názor, a to ani jí. A to se u nás příliš nevidí, *kelin* by měla neustále poslouchat. Navíc kouřím a piju, z čehož teda musela přímo běsnit. Po rozvodu mi vyčetla, že jsem jí jednou, když u nás byla na návštěvě, špatně podala čaj – že jsem jí ho nedala přímo do ruky, ale položila jsem ho na stůl. Zajímavé je, jak si to z těch hektolitrů čaje, které u nás vypila, pamatovala. (Altynaj, Kazaška, 34 let)

Nevím, co dělám špatně, ale mám problém s tchyní. Vlastně už mě nemá ráda od začátku, protože já jsem z Karakolu a můj muž z Kočkoru, což je pro ni dost daleko, a klidně i přede mnou se zeptá, proč si nenašel někoho z Kočkoru, že tam přece je dost holek.

Bydlíme jednopokojovém bytě v Biškeku, a ona v Kočkoru, kde má všechno – dům, manžela, další děti, manželovy sourozence, které s nimi ještě bydlí. Ona sem do Biškeku občas jezdí prodávat na Ošský bazar, a to pak u nás bydlí třeba tři měsíce. A když se chce manžel pomilovat, řeknu mu, že až odjede jeho matka, a on v tu chvíli řekne: „Tak jí to řekni sama, já jí to říkat nebudu, to nejde, je to přece moje máma.“ Já v tom problém nevidím, když přijede moje máma, zůstane tu den dva na návštěvě a řekne, že zase pojede. A kdyby to neřekla, poprosila bych ji o to sama a ona by to pochopila. Sama přece vidí, jak se do toho bytu vejdem stěží my dva, natož potom někdo navíc. Ale jeho máma ne, ta se tu prostě zabydlí a konec. Už jsem to mnohokrát nevydržela a řekla jí to, ale vždycky jsme se pohádaly. A když jsem jí nabídla, že u nás v domě se uvolnil pokoj, aby se nastěhovala do něj, řekla mi na to, že to není potřeba, že přece pojede domů. A neodjela! Ona má asi nízké IQ nebo co, že jí to nedojde, nevím, ale tohle není normální!

Měli jsme větší byt, ale tehdy se k nám stejně nastěhovali další příbuzní, kteří přijeli do Biškeku a zkrátka neměli kde bydlet. A když manžel odjede do Kočkoru, hned mi sem někoho pošlou, aby mi nebylo smutno a nebála jsem se. Nedokážou pochopit, že jsem třeba taky chvíli ráda sama. Protože to vás hned začnou podezřívát, že máte nějaké nekalé úmysly. (Baktygul, Kyrgyzka, 25 let)

„Kolektivní kontrola“ je v Kyrgyzstánu opravdu velmi zažitým a zcela přirozeným jevem. Kyrgyzové žijí od narození do smrti v komunitě svých blízkých, byli a dodnes jsou velmi pověřiví a bojácní. Čeho se ve svém životě nejvíce bojí? 51,1 % se bojí samoty; 26,7 % toho, že budou hodně nemocní; 14,8 % mají strach ze smrti a 6 % respondentů (polovina muži, polovina ženy, až na jednoho všichni kyrgyzské národnosti) se bojí toho, že nebudou mít peníze. Další nejčastější odpovědi zněly: Bojím se Alláha; toho, že budu nešťastný; smrti blízkých či ztráty rodiny; životního bankrotu; bojím se před někým provinit.

Otázka již výše naznačené diskriminace mužů a žen dopadla velice vyrovnaně. 51,1 % si myslí, že mezi muži a ženami existuje rovnoprávnost; 48,9 % tvrdí, že genderová rovnost neexistuje. U mužů je toto tvrzení přesně v polovině; u žen téměř také – 48,8 % si myslí, že rovnoprávnost žen existuje; 51,2 % je názoru, že jsou ženy diskriminovány. O znevýhodnění žen vůči mužům je přesvědčeno 62 % Rusek, 49,4 % Kyrgyzek a 50 % žen jiných národností. O diskriminaci se respondenti dále rozepisují v oblasti pracovních příležitostí, života na venkově či upřednostnění mužů (rovnoprávnost mezi muži a ženami existuje, pokud je výhodná pro muže).

S důležitostí rodiny či partnerství souvisí také otázka týkající se definice úspěšné (šťastné) ženy. Jeden dotazovaný si myslí, že je to taková žena, která porodí hodně dětí (žádný respondent nevybral variantu, že je to žena, která porodí hodně synů); jeden respondent ruské národnosti odpověděl, že je to taková žena, která žije sama, spokojená sama se sebou, zbytek mužů se domnívá, že je to žena, která žije spokojený život se svým mužem. Pro první variantu se rozhodla necelá 4 % Kyrgyzek (8 % Rusek); pro druhou 96 % Kyrgyzek (75 % Rusek); třetí zvolila jedna Ruska, jedna Uzbečka a tři Kyrgyzky (dvě z nich žijí v zahraničí, jedna vdaná, druhá rozvedená), všechny s víceméně otevřeným a liberálním pohledem a světem.

Na otázku: „Co je to láska?“ Tři čtvrtiny dotazovaných odpověděly, že láska u mladých lidí by měla propuknout ještě před svatbou; 14,8 % si myslí, že láska přichází po svatbě (95 % respondentů kyrgyzské národnosti, 40 % se narodilo na vesnici, všichni v současné době žijí ve městě, kromě dvou respondentů žijících zahraničí a jednoho na vesnici; až na jednu respondentku jsou všichni studenti či absolventi vysokých škol). 11,1 % respondentů si myslí, že láska neexistuje. Další definice lásky zněly například: Láska je vše; láska je štěstí; je to vzájemné porozumění partnerů; vyšší forma sebelásky; tolerance a pochopení; pocit duše a souznění s druhým člověkem. Láska je pocit, který by měl být oboustranný.

Obecně lze u respondentů internetového dotazníku (Gregorová 2015) vysledovat tendence k pozvolné liberalizaci názorů, ovšem ne zcela systematické – např. respondent, který zastává liberální názor na věk vstupu dívky a muže do manželství, může mít velmi konzervativní názor na počet dětí (synů), ženskou neplodnost apod. Lze se tedy domnívat, že dotazovaní jsou v těchto názorech stále nejvíce ovlivněni rodinnou výchovou, náboženskou příslušností, příbuzenskými vazbami či veřejným míněním; a již méně školním (univerzitním) či pracovním prostředím a médií. Vzdělání ani migrace obyvatel z rurálních oblastí do industrializovaného městského prostředí liberalizaci názorů nijak viditelně neovlivňují, respektive je nejspíš příliš brzo ji blíže zkoumat.

U většiny dotazovaných přetrvává pocit hrdosti na národní tradice, mnozí z nich si uvědomují diskriminaci, protože v ní však vyrostli a každodenně ji vidí kolem sebe, považují ji za vcelku akceptovatelný jev. Valná většina respondentů ctí hluboké rodinné vazby a jsou přesvědčeni, že partnerské soužití a založení rodiny jsou jedním z hlavních životních cílů.



## 10. ZÁVĚR

Jedno z největších životních bohatství, na které jsou Kyrgyzové náležitě pyšní, jsou zdravé děti, početná rodina a široké příbuzenstvo. Rodina má v kyrgyzské společnosti nezastupitelné místo a po dlouhá desetiletí je předmětem mnohých tamních i světových badatelů, cestovatelů či etnografů. Postavení ženy v kyrgyzské rodině bylo po dlouhá staletí nerovnocenné, přesto by rodina bez žen nebyla úplná a po několika desítkách let by automaticky zanikla. Je tedy zřejmé, že zkoumat kyrgyzskou rodinu a opomíjet přitom postavení a úlohu tamních žen nelze. Stejně tak nemůžeme zanechat bez povšimnutí muže – po dlouhá staletí to totiž byli právě oni, kdo určovali chod velké patriarchální rodiny a na jejichž konání a rozhodnutích celá rodina stála. Model někdejší patriarchální rodiny je díky společensko-kulturnímu vývoji nejspíš nenávratně pryč, přesto se v rurálních oblastech po celé zemi uchovaly leckteré prvky, které patriarchální pořádky nepřestávají připomínat.

Kyrgyzstán je pomyslnou čarou rozdělen na Sever a Jih a tyto dvě oblasti se mentálně zatím příliš nesbližují. Jih je považován za tradiční, konzervativní a ortodoxně náboženský, sever za demokratičtější a liberálně smyšlející. V obou z nich lze spatřit jak jistý pokrok či změnu k lepšímu, tak i náznaky utužování tradicionalismu.

Pro jižní region země se druhé desetiletí 21. století jeví předělovým obdobím – tradice se pomalu přizpůsobují vnějším vlivům i v ortodoxních oblastech a jevy, které by před pár lety byly v očích veřejného mínění nepřípustné, začínají být postupně tolerovány. Místní obyvatelé mají snazší přístup k informacím jako ve zbylých oblastech Kyrgyzstánu (televize, internet), přesto zatím u většiny Kyrgyzů žijících v tamních rurálních oblastech tradice zůstávají něčím stejně tak přirozeným jako střídání ročních období. Jsou tím, co drží životní koloběh pohromadě a od čeho se odvíjí vše podstatné v životě. Tradice jsou řádem, který je třeba dodržovat – kdyby se například dívka rozhodla, že prvního potomka

porodí až ve třiceti letech, rodina postavená na vzájemné solidaritě a pomoci by brzy přestala fungovat podle zaběhlého řádu a rozpadla by se.

Sever země byl díky historickému pozadí a větší míře industrializace pokaždé svobodnější. A také z výzkumu a rozhovorů s respondenty lze takový závěr vyvodit, přesto jsou jisté věci a jevy, které ani vysoce liberálně smýšlející obyvatelé Kyrgyzstánu netolerují.

Základní problém v současné kyrgyzské společnosti tedy spatřujeme v nefunkčním uchopování tradic a v jejich zneužívání při prosazování svých vlastních zájmů či „udržování starých pořádků“, které lidem brání navazovat normální vztahy a žít svůj vlastní život bez neustálého dohledu rodičů, příbuzných, okolí. Smět s něčím nesouhlasit, smět vyjádřit svůj vlastní názor, i kdyby byl v rozporu s veřejným míněním či s tvrzením starší a tedy vážené osoby. Smět se rozhodnout sama za sebe, aniž by tamní ženy očekávaly od okolní společnosti nějaké sankce nebo pociťovaly pocity viny, kterými jsou postiženy vlastně již od útlého věku. Kdyby kyrgyzské ženy i muži vyrůstali svobodněji a s větším pocitem sebezpřijetí, neměli by podle našeho názoru v dospělejším věku takovou potřebu vymezovat se vůči někomu druhému tradicemi a mnohdy i psychickým či fyzickým násilím.

Tato problematika si však žádá hlubší komplexní vhled a také důkladnou edukaci obyvatel – nejen ve veřejných institucích, jakými jsou například školy, ale především v rodinách samotných. Protože „Rodina je základ života!“

## 11. RESPONDENTI

(Věk respondentů v textu uvádíme podle toho, kolik jim bylo let v době výzkumu, tedy v roce 2015).

**Adžar B. (\*1965)** – Kyrgyzka, nyní žije v Isfaně (bydlela však na různých místech Kyrgyzstánu, protože její muž je voják z povolání); 15 let pracuje jako lékařka na oddělení ultrazvuku, je věřící, ale nenosí *džooluk* ani *hidžáb*; má osm bratrů, dvě sestry a je matkou tří dětí (všichni jsou dospělí, mají své rodiny a ani jeden nežije s rodiči); několikátým rokem dostavují s manželem nový dům v okrajové čtvrti Isfany.

**Ajčurok A. (\*1980)** – Kyrgyzka, pochází z vesnice Baul (přibl. 1 500 ob.), má sedm sester a dva bratry, už deset let žije v Biškeku (nějakou dobu pracovala v ruském Jekatěrinburgu); rodiče ji provdali za bratrance, porodila čtyři děti, přičemž nejstarší syn je postižený a bydlí v hlavním městě; nejmladší tříletá dcera Mardžan zatím vyrůstá u babičky na vesnici.

**Ajnura T. (\*1990)** – Kyrgyzka, designérka webových stránek; pochází z Talasu, žije v Biškeku; svobodná, bezdětná.

**Akimbek A. (\*1993)** – Kyrgyz, studoval a pracoval v Turecku a Ázerbájdžánu, nyní žije v Suljuktě, hornickém městě vzdáleném asi 20 km severně od Isfany; pracuje v kulturně vzdělávacím centru Discovery a poohlíží se, do které země na Západě by odjel.

**Altynaj Ch. (\*1981)** – Kazaška, žije v Biškeku, má šestiletou dceru a je rozvedená; právnička, pracuje pro kyrgyzskou pobočku Gazpromu; dříve byla spolupracovnicí nadace *Diamond*, kterou založila její matka a jež se zabývala genderovou problematikou a rovnoprávností žen v Kyrgyzstánu.

**Anisa B. (\*1969)** – Kyrgyzka, vdova, matka dvou dětí; profesorka na KGNU (Kyrgyzská státní národní univerzita) na katedře Etnologie a archeologie; zabývala se problematikou adaptace venkovských dívek ve městě a píše disertaci na téma kyrgyzských Tatarů.

**Baktygul** (\*1987) – Kyrgyzka, pochází z Karakolu, manžel z Kočkoru, její rodiče jsou Kyrgyzové, babička Tatarka; oba bydlí v pronajatém jednopokojovém bytě v Biškeku; Baktygul prodává CD na Ošském bazaru, manžel buď pracuje na bazaru, nebo nepracuje; již šestým rokem je tento pár bezdětný.

**Burul** (\*1977) – Kyrgyzka, bydlí v Kočkoru, živí se výrobou kyrgyzských suvenýrů z plsti a vlny a také vyšíváním *šyrdaků* (typických kyrgyzských koberců); je svobodná, bezdětná.

**Činara S.** (\*1964) – Kyrgyzka, žije v Biškeku; vystudovaná historička a právnička; rozvedená, má dvě děti, dceru Tinatin a syna Adileta, který hrál několik let fotbal za juniory AC Sparta Praha.

**Elizabet A.** (\*1998) – Uzbečka (matka Kyrgyzka)<sup>265</sup>; žije v Isfaně, dokončila střední školu, pracuje jako sekretářka ve vzdělávacím centru Discovery a dálkově studuje na místní soukromé vysoké škole; sebevědomá, mladá dívka vychovaná prarodiči, zná svá práva a vyzná se v zákoně, vychována však byla spíše ve smíšené roli, např. děda ji naučil řídit (dědeček je bývalý zaměstnanec „specnazu“, historik, léčitel a místní vážená osoba); přemýšlí o studiu v Turecku či Kazachstánu, ale také si je vědoma, že by se do dvou tří let měla vdát.

**Elnur** (\*1994) – Kyrgyz, žije v Isfaně; se starším bratrem se živí jako fotograf a kameraman na svatbách; svobodný, ženit by se chtěl přibližně za dva roky, až bude dostatečně materiálně zajištěn; praktikující muslim, abstinent.

**Fatima A.** (\*1980) – Kyrgyzka, pochází z Kočkoru, její manžel je z Oše, oba bydlí v Kočkoru (praktikují tedy neobvyklý a v tradičních oblastech ojedinělý model matrilokality); matka čtyř dětí; živí se turismem, výrobou a prodejem suvenýrů a vyšíváním *šyrdaků*.

**Gazbubu B.** (\*1980) – Kyrgyzka, pochází z vesničky Kok Taš v Lejleckém okrese, jako

265 Národnost respondenta určujeme podle patrilineárního principu (tedy podle národnosti otce).

dívka byla ukradena, ale nakonec se v 28 letech provdala za muže, kterého si sama vybrala, s nímž nyní žije v Praze; matka dvou dcer; ředitelka *Kyz Korgon Institute* a koordinátorka programů, jejichž cílem je snížení či odstranění násilí na ženách a zrovnoprávnění žen v Kyrgyzstánu.

**Kajyrma** (\*1994) – Kyrgyzka, žije v Baulu jako *kelin* v domě manželů Narakak a Ormona A.; učitelka angličtiny, v současné době na mateřské dovolené; její předmět nikdo jiný neučí, takže zatímco bude s dítětem doma, místní žáci nebudou mít hodiny angličtiny.

**Kerim A.** (\*1976) – Kyrgyz (dědeček byl Kazach, babička kubáňská Kozačka); žije v Biškeku, ale pochází z nedaleké vesnice v Čujské oblasti; pracuje v zahraniční IT firmě; má dvě malé dcery – dvojčata; aktivně působí v místním alpinismu.

**Majram O.** (\*1949) – Kyrgyzka pochází z Narynu a její manžel (lékař) z Kočkoru, nyní bydlí v Kočkoru, ale několik let žili a pracovali v Issyk-Kulské oblasti ve vesnici Džeti Ögüz; má šest dětí, bývalá učitelka, několik let je v důchodu a živí se turismem a výrobou *šyrdaků*.

**Nafisa J.** (\*1985) – Uzbečka (matka Kyrgyzka), pochází z vesnice Kadamdžaj v Batkenské oblasti, žije v Biškeku; pracuje ve filmovém a televizním studiu ORDO Production; svobodná, bezdětná, bývalá sportovkyně.

**Natalija O.** (\*1982) – Ruska, narodila se v Kazachstánu, nějakou dobu žila v Rusku a posledních osm let bydlí v Biškeku; pracuje v IT firmě; vyznáním buddhistka, svobodná, bezdětná.

**Nazakat A.** (\*1951) – Kyrgyzka, matka deseti dětí; pětáctyřicet let žije se svým mužem v Baulu, ale narodila se v Isfaně, celý život pracovala v domácnosti a vychovávala děti.

**Nurdžamal** (\*1990) – Kyrgyzka, pochází z Kok Taše, ale žije v Isfaně; dva roky studovala a pracovala v německém Hamburku; je učitelkou němčiny a angličtiny, nyní na mateřské dovolené s půlročním synem.

**Rysbek B.** (\*1972) – Kyrgyz, pochází z Narynu, ale pracuje jako záchranář v Biškeku; podruhé ženatý, z obou manželství má pět dětí; veselý, usměvavý muž se smyslem pro humor, dříve se také zabýval turistikou v kyrgyzských horách.

**Světлана** (\*1951) – Kyrgyzka, Elizabetina babička; nyní žije v Isfaně, ale se svým mužem– vojákem z povolání bydleli v různých částech Kyrgyzstánu; pochází z vesnice v Čujské oblasti na severu Kyrgyzstánu; muslimka, ale nenosí šátek (jako většina žen ve městě).

**Šajlo** (\*1939) – Kyrgyzka, žije v Kočkoru, má vysokoškolské vzdělání (studovala v Moskvě); její jméno v překladu znamená volby (narodila se v den voleb); provozovatelka hostelu Adamkalyj, zabývá se turismem a byla školená švýcarskou nadací Helvetius.

**Urkuja** (\*1986) – Kyrgyzka, žije ve vesnici Kok Taš (přibližně 1 500 ob.), vzdušnou čarou asi 20 km jihozápadně od Isfany; nezaměstnaná, v současné době je doma s třetím synem (4,5), Kyrgyzka a praktikující muslimka, nedokončila středoškolské vzdělání, nemá představu o tom, co by v budoucnu chtěla či mohla dělat; její muž je také bez práce, ale vlastní traktor; žijí v domě s ovdovělou tchyní (manžel je v rodině nejmladší syn, podle tradice tedy zůstal v domě rodičů), mají velkou zahradu s jabloněmi a jablka na podzim prodávají na trhu v Isfaně.

**Zajr I.** (\*1978) – Kyrgyz (matka Čečenka), vyrostl v Džalalabádu, ale bydlí v Biškeku; má dvě dcery a jednoho syna; muslim a abstinents; bratři a otec žijí v Čečensku, chtěli, aby po matčině smrti žil s nimi, on se však rozhodl zůstat s babičkou v Kyrgyzstánu.

**Zuura** (\*1971) – Kyrgyzka, bydlí ve vesnici Ismajl, asi 20 km západně od Biškeku; matka tří dcer a dvou synů; učitelka ruského jazyka v místní škole, v současné době nepracuje a je doma s nemocným synem.

## 12. POUŽITÉ PRAMENY A LITERATURA

### TEXTY PSANÉ LATINKOU:

Ajtmatov, Čingiz. 1987. „Džamila.“ *Novely*. Praha: Lidové nakladatelství. 17–69.

Amsler, Sarah – Kleinbach, Russell. 1999. „Bride Kidnapping in Kyrgyz Republic.“  
*International Journal of Central Asian Studies*. 1999, 4: 184–216.

Barnes, R. H. 1999. „Marriage by capture.“ *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, 1999, 1: 57–73. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2660963> [cit. 2016–01–21].

Collins, Kathleen. 2006. *Clan Politics and Regime Transition in Central Asia*. USA: Cambridge University Press.

Copans, Jean. 2001. *Základy antropologie a etnologie*. Praha: Portál.

Dvořáková, Markéta. 2008. „Rodina v islámské tradici“. *Paideia* 2008, 3–4. Dostupné z: <http://paideia.pedf.cuni.cz/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=10&jiid=16&jcid=129> [cit. 2016–01–21].

Exnerová, Věra. 2008. *Islám ve Střední Asii za carské a sovětské vlády*. Praha: Karolinum.

Farrant, Amanda. 2006. „Mission impossible: the politico-geographical engineering of Soviet Central Asia's republican boundaries.“ *Central Asian Survey* 25, 2006, (1–2): 61–74.

Fait, Emanuel. 1910. *Středoasijské národové, zvláště na území ruském*. Praha: Matice česká.

Giddens, Anthony. 2000. *Unikající svět*. Praha: Slon.

Giddens, Anthony. 2013. *Sociologie*. Praha: Argo.

Górecki, Wojciech. 2010. *Toast za przodków*. Wołowiec: Czarne.

- Gregorová, Barbora. 2007. „Kyrgyzstán ve znamení svátků aneb Děd Nooruz přišel.“  
*Listy*. 2007, 3: 61–63.
- Haynes, Esther. 2009. „This Woman Is Being Forced to Get Married.“ *Modernbride*.  
 2009, 6–7: 250–253.
- Handrahan, Lori. 2004. „Hunting for Women. Bride-kidnapping in Kyrgyzstan.“  
*International Feminists Journal of Politics* 6, 2004, 2: 207–233.
- Horák, Slavomír. 2005. *Střední Asie mezi Východem a Západem*. Praha: Karolinum.
- Human Rights Watch. 2006. *Reconciled to Violence. State Failure to Stop Domestic Abuse and Abduction of Women in Kyrgyzstan* 18. 2006, 9: 86–121. Dostupné z:  
<https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/kyrgyzstan0906webwcover.pdf> [cit. 2016–01–23].
- Kalybekova, Asel. 2013. „Bride Kidnapping Not Just a Rural Phenomenon.“ *EurasiaNet*  
 9, 2013, 5. Dostupné z: <http://www.eurasianet.org/node/66952> [cit. 2016–01–23].
- Kokaisl, Petr. 2003. „Svatební tradice v Kyrgyzstánu.“ *Na východ*. 2003, 2.  
 Dostupné z: <http://www.navychod.cz/articles.php?id=eb838f74-8e27-11df-aa30-00304830bcc4> [cit. 2016–01–23].
- Kokaisl, Petr a kol. – Pargač, Jan. 2006. *Pastevecká společnost v proměnách času: Kyrgyzstán a Kazachstán*. Praha: FF UK.
- Kokaisl, Petr a kol. – Pargač, Jan. 2007. *Lidé z hor a lidé z pouští. Tádžikistán a Turkmenistán*. Praha: FF UK.
- Korán. Dostupné z: <https://www.koranoislamu.cz/> [cit. 2016–02–23].
- Light, Nathanael – Imanalijeva, Damira. 2007. *Performing Ala Kachuu: Marriage Strategies in the Kyrgyz Republic*. (materials from R. Kleinbach): 1–14.



- Light, Nathanael. 2008. „Alliance and Presentation in Kyrgyz Marriage Rituals.“  
*Presentation at Max Planck Institute for Social Anthropology*. Halle (Saale), 2008,  
May 6: 1–14.
- Machálková, Veronika. 2006. *Role a postavení kyrgyzských žen v rámci tradic a jejich proměny v době socialismu a postsocialistické transformaci*. Bakalářská práce, katedra Sociální antropologie. Univerzita Pardubice.
- Možný, Ivo. 1999. *Sociologie rodiny*. Praha: Slon.
- Murphy, Robert F. 2001. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Slon.
- Myrzaeva, Gulayim. 2011. „Women in Kyrgyzstan Challenging Stereotypes and Virginity Tradition.“ *WIP*, 2001, 2. Dostupné z: <http://thewip.net/2011/02/18/women-in-kyrgyzstan-challenging-stereotypes-and-virginity-tradition/> [cit. 2016–01–23].
- Nádvořníková, Iva – Kohoutová, Kateřina. Různé pohledy na každodennost: příklad Kyrgyzstánu. *Kulturní studia*. 2014, 1: 3–22.
- Pětioká, Ida. „Postsocialistická transformace Uzbekistánu a její vliv na postavení žen v rámci rodiny.“ *Kulturní studia*. 2013, 1: 46–66.
- Petrusek, Miroslav a kol. 1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.
- Power, Patrick C. 1997. „Marriage.“ *Sex and Marriage in Ancient Ireland*. Dublin. Mercier press. 25–43.
- Radcliffe-Brown, A. R. – Ford, D. 1950. „Kinship and Marriage Among the Ashanti.“  
*African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press. 252–284.
- Sadiq, Sheraz. 2004. „Marriage by Abduction. Interview with Petr Lom.“ *Frontline World*, 2004, 3. Dostupné z: <http://www.pbs.org/frontlineworld/stories/kyrgyzstan/lom.html> [cit. 2016–01–23].
- Skupnik, Jaroslav. 2010. *Antropologie příbuzenství*. Praha: Slon.

- Szablowski, Witold. 2014. „To z miłości, siostró.“ *Zabójca z miasta moreli*. Wołowiec: Czarne. 127–147.
- Vlach, Jaroslav. 1901. *Národové asijští*. Praha: Matice lidu, roč. 35 (4–5).
- Vlach, Jaroslav. 1927. *Žena ve zvycích a mravech národů*. Praha: I. L. Kober.
- Werner, Cynthia. 2009. „Bride abduction in post-Soviet Central Asia: marking a shift towards patriarchy through local discourses of shame and tradition.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, 2009, 2: 314–331. Dostupné z: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9655.2009.01555.x/pdf> [cit. 2016–01–23].
- Wolf, Josef. 1984. *Abeceda národů. Výkladový slovník kmenů, národností a národů*. Praha: Horizont.

#### **TEXTY V AZBUCE:**

- Абашин, С. 2003. „Калым и махр в Средней Азии: право или ритуал?“ *Отечественные записки*, 2003, 5.
- Абрамзон, С. М. 1954. „В киргизских колхозах Тянь-Шана.“ *Советская Этнография*. Москва. 1949, 4: 55–74.
- Абрамзон, С. М. 1990. *Киргизи и их этногенетические и историко-культурные связи*. Фрунзе: Кыргызстан.
- Абрамзон, С. М. 1976. „Нормы брака у Киргизов в прошлом.“ *Советская Этнография*. Москва. 1976, 1: 49–57.
- Абрамзон, С.М. 1978. „Некоторые стороны быта киргизской молодёжи (XIX – XX вв.).“ *Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана*. Москва: Наука. 106–117.

- Абрамзон, С. М. – Симаков Т. Н. – Фирштейн Л. А. 1974. „Новь Киргизского села.“  
*Советская Этнография*. Москва. 1974, 5: 29–45.
- Арапова, Ельмира. 2005. „Две сестры.“ *Женская устная история (Часть II – В плену традиций)*. Бишкек : Центр издательского развития. 457–462.
- Аргынбаев Х. А. 1978. „Свадьба и свадебные обряды у Казахов в прошлом и настоящем.“ *Советская Этнография*. Москва. 1974: 69–77.
- Аргынбаев, Х. А. 1978. „О некоторых пережиточных формах браков у Казахов.“  
*Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана*. Москва: Наука. 94–105.
- Бектурганова, К. А. 2003. „Курманжан Датка.“ *Дочери земли Кыргызской*. Бишкек: изд. Кыргызстан. 44–54.
- Бектурганова К. А. 2006. *Роль и место женщины в истории Кыргызстана (XIX – начало XXI века)*. Бишкек.
- Бикбулатова, А. Р. 2005. „Изменение социальных условий, развитие уровня образования и трудовая занятость женщин.“ *Кыргызская сельская женщина*. Бишкек: шам. 10–44.
- Васильева, Г. П. 1975. „Женщины республик Средней Азии и Казахстана и их роль в преобразовании быта сельского населения.“ *Советская Этнография*. Москва 1975, 6: 17–27.
- Гришаев, И. А. 1990. „Демографические характеристики семьи у основных национальностей союзных республик.“ *Семейный быт народов СССР*. Москва: Наука. 7–21.
- Гродековъ, Н. И. 1889. *Киргизи и Каракиргизи Сыр-Дарьинской области*. Т. 1. Юридический бытъ. Ташкент: Типолитография С.И. Лахтина.

- Джумагулов, А. 1960. *Семья и брак у Киргизов Чуйской долины*. Фрунзе: АН Киргизской ССР.
- Дыренкова, Н. П. 1927. „Брак, термины родства и психические запреты у Киргизов.“ *Сборник этнографических материалов*. Ленинград 1927, 2: 7–25.
- Евстратов, Антон. 2013. „Более половины женщин Киргизии подвергаются насилию.“ *Asia-News*. Dostupné z: <http://www.news-asia.ru/view/4133> [cit. 2016–02–01].
- Ибраева, Гульнара. 2006. „Изучение межпоколенной динамики матримональных стратегий женщин и мужчин в Кыргызстане советского и постсоветского периодов (на материалах города Фрунзе/Бишкек 1980 и 2005 гг.).“ *Гендерные исследования*. Москва: Вариант. 172–237.
- Калыш, А. В. 2013. *Семья и брак в современном Казахстане*.
- Кисляков, Н. А. 1959. *Семья и брак у Таджикиков по материалам конца XX – начала XX века*. Москва/Ленинград: Изд. АН СССР.
- Кисляков, Н. А. 1967. „Проблемы семьи и брака в работах советских этнографов.“ *Советская Этнография*. Москва. 1967, 5: 92–104.
- Клейнбах Расселл – Аблезова, Мехригуль – Айтиева, Медина. 2005. „Похищение с целью женитвы (Ала качуу) в кыргызском селе.“ Фонд Сорос-Кыргызстан, 2005.
- Клейнбах Расселл – Саллимжанова, Л. 2011. „Кыз ала качуу и киргизский адат: умыкание невесты и обычное право в Кыргызстане.“ *Этнографическое обозрение*, 2011, 3: 89–104.
- Кочкунов, А. С. 1985. „Традиции и инновации в современной сельской семье.“ *Советская Этнография*. Москва. 1985, 5: 75–83.

- Кочкунов, Айдарбек. 2013. *Этнические традиции кыргызского народа (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса)*. Бишкек: НАН КР.
- Кушнер, П. И. 1929. „Семья и брак.“ *Горная Киргизия*. Москва. 68–76.
- Ларина, Е. И. – Наумова, О. Б. 2010. „Кража – это вечный наш обычай. Умыкание невесты у российских Казахов.“ *Этнографическое обозрение* 5, 2010: 3–20.
- Лобачева, Н. П. 1978. „К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана).“ *Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана*. Москва: Наука. 144–175.
- Малышев, Н. Н. 1904. „Положеніе киргизской женщины по обычному семейному праву у Кыргызовъ (по адату).“ *Журнал Министерства юстиции*. 1904, 2: 128–151.
- Мокрынин, В. – Плоских, В. 1995. *История Кыргызстана. Учебник для 8-9 классов русской школы*. Бишкек: Кыргызстан.
- Моногарова, Л. Ф. 1983. „Структура современной городской семьи Таджики (по материалам городов Ура-Тюбе и Исфары).“ *Советская Этнография*. Москва. 1982, 3: 13–26.
- Мийманбаева, Фиалка. 1995. „На изюме века.“ *Женщины Кыргызстана: традиции и новая реальность*. Бишкек: Диамонд. 55–62.
- Ничипорова, Н. 2001. „Украденная невеста.“ *Женщины Центральной Азии. Сборник статей*. Ташкент 2001, 8: 78–81.
- Осмоналиева, Рая. 2005. „Красивый обычай (умыкание невесты).“ *Женская устная история (Часть II – В плену традиций)*. Бишкек: Центр издательского развития. 448–457.

- Осмонова С., К. 2015. *Традиционные свадебные обряды Кыргызов юго-запада Ферганской долины (конец XIX – начало XX вв.)*. Ош: Кагаз ресурстары.
- Пусурманкулова, Бурулай. 2004. „Похищение невесты - добрый обычай или дикая традиция.“ *Буллетин Голос свободы* 4, 2004. Dostupné z: [http://faculty.philau.edu/kleinbachr/custom\\_or\\_tradition.htm](http://faculty.philau.edu/kleinbachr/custom_or_tradition.htm) [cit. 2016–01–23].
- Пятибратов, Сергей. 2013. „Кража невест глазами мужчин: традиция или преступление?“ *KNews*. Dostupné z: <http://www.knews.kg/society/33676> [cit. 2016–01–23].
- Сыдыкова, Лейла. 1995. „Права женщин Кыргызстана: утопии и реальность.“ *Женщины Кыргызстана: традиции и новая реальность*. Бишкек: Диамонд. 42–47.
- Сыдыкова, Лейла и колл. 2001. *Права женщин в Кыргызстане: мусульманские традиции, исламские ценности и современное право*. Бишкек: Диамонд.
- Табышалиева, Анара. 1995. „Культурно-религиозные традиции и положение женщин. *Женщины Кыргызстана: традиции и новая реальность*. Бишкек: Диамонд. 12–28.
- Табышалиева, Анара. 2002. „О традиции насилия над женщинами.“ *Ненадёжность гендерной защиты* (под ред. Тугельбаевой, Б.). Бишкек: Диамонд. 6–20.
- Татыбекова Ж. С. 1963. „Бесправное прошлое женщины Киргизки.“ *Раскрепощение женщины-киргизки Великой Октябрьской социалистической революцией, 1917–1936 гг.* Фрунзе: АН Кирг. ССР. 10–29.
- Тегизбекова, Ж. Ч. 2011. „Калым и приданное по нормам обычного права Кыргызов.“ *Вестник КазНУ-серия юридическая*. 1, 2011, 57: 13–19.

- Тегизбекова, Ж. Ч. 2013. „Условия заключения брака по нормам обычного права Абхазов и обычному праву Кыргызов в к. XIX– н. XX вв. (сравнительно-правовой анализ).“ *Право и политики* 2, 2013: 6–13.
- Турысбекова, Г. 2011. „Сравнительный анализ правового положения женщин по традиционному обычному праву у Киргизов, Узбеков, кавказских народов.“ *Вестник КазНУ-серия юридическая*. 1, 2011, 57: 19–23.
- Фиельструп, Ф. А. 2002. *Из обрядовой жизни Киргизов начала XX века*. Москва: Наука.
- Хамзаева, Алтынай. 2007. Роль и место женщины в демократических преобразованиях в кргызском обществе: 1991–2004. Бишкек: КГГУ.
- Хьюман Райтс Вотч. 2006. „Похищение невест.“ *Примерение с насилием: Не принятые государством мер по борьбе с насилием и похищением невест*. 2006, 18, 9: 58–83.
- Хюман Райтс Вотч. 2015. „Вызывайте, когда будет убивать“. Реагирование государства на семейное насилие в Кыргызстане. Dostupné z: [https://www.hrw.org/sites/default/files/report\\_pdf/kyrgyzstan1015ru\\_4up.pdf](https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/kyrgyzstan1015ru_4up.pdf) [cit. 2016–02–02].
- Юдахин, К. К. 1997. *Пословицы и поговорки кыргызского народа. Из собрания академика К.К. Юдахина*. Бишкек: Илим.

#### **Další zdroje (dokumentární, hrané filmy aj.):**

- Abdyjaparov, Ernest. 2007. *Boz Salkyn*<sup>266</sup>. Hraný film, Kyrgyzstán. Dostupné z: <http://tfilm.me/6566-svetlaya-prohlada.html> [cit. 2016–01–23].

266 *Průzračný chládek*.

Гайдай, Леонид. 1967. *Кавказская пленница или новые приключения Шурика*<sup>267</sup>.

Hraný film, SSSR. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=l1te2RzKkL8>  
[cit. 2016–01–23].

Lom, Petr. 2006. *Bride Kidnapping in Kyrgyzstan*. Dokumentární film. Část filmu  
dostupná z:

[http://www.pbs.org/frontlineworld/watch/player.htmlpkg=303\\_kyrgyz&seg=1&mo  
d=0](http://www.pbs.org/frontlineworld/watch/player.htmlpkg=303_kyrgyz&seg=1&mod=0) [cit. 2016–01–23].

RT TV. 2012. *Brides by Forces*. Dokumentární film, Rusko. Dostupné z:

[https://www.youtube.com/watch?v=TDnO\\_yV\\_8mo](https://www.youtube.com/watch?v=TDnO_yV_8mo) [cit. 2016–01–23].

Vice (Morton, Thomas). 2012. *Bride Kidnapping in Kyrgyzstan*. Dokumentární film,

Amerika. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=DKAusMNTNnk> [cit.  
2016–01–23].

Yuldasheva, Nafisa. 2009. *Behind the Wall*. Dokumentární film, Kyrgyzstán. Dostupné z:

<https://vimeo.com/15767734> [cit. 2016–01–23].

267 *Kavkazská zajatkyně aneb Šurikova nová dobrodružství.*



## **PŘÍLOHY**